



العدد / (٨)

٢٠٠٨

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي

مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني



تأليف

الدكتور ستار جبر حمود الأعرجي

بغداد - ٢٠٠٨

مجلات بيت الحكمة



المراجعة



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي

(8)



مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني

تأليف

الدكتور ستار جبر حمود الاعرجي



عنوان الكتاب: مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني

تأليف: د. ستار جبر حمود الاعرجي

تنضيد واخراج: عمر عادل

مراجعة لغوية: د. رفعت كاظم السوداني

الطبعة الاولى : ٢٠٠٨م

حقوق النشر جميعها محفوظة للناسر:

بيت الحكمة - العراق - بغداد - باب المعظم /

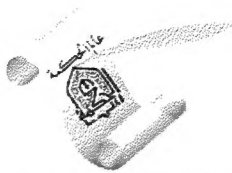
مكتب بريد الاقصى - ص.ب. (٥٣٦٤٠)

هاتف: ٤١٤٠٠١٥ / ٤١٤١٢٠١ - فاكس: ٤١٦٤٩٥٠

E.mail: baytal hikma@yahoo.com

E.mail: info@baytulhikmairaq.org

www.baytulhikmairaq.org



سلسلة شهرية يصدرها بيت الحكمة

المشرف العام

أ.د. شمران العجلي

رئيس مجلس امناء بيت الحكمة

هيئة التحرير

أ.د. آمال شلاش

أ.د. عبد الجبار ناجي

أ.د. حسام الالوسي

أ.د. كريم محمد حمزة

أ.د. جمال الحيدري

أ.د. كامل المراتي

أ.د. كاظم سعد الدين

أ.د. حازم مالك محسن

الإشراف الفني
عمر عادل عباس

الإشراف الفني
عمر عادل عباس

**الآراء المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن كاتبها ولا تعبر
بالضرورة عن رأي بيت الحكمة**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ
مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ
مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ
إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ
كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))

صدق الله العلي العظيم

سورة آل عمران / ٧

هذا الكتاب في الأصل

اطروحة تقدم بها المؤلف إلى كلية
الآداب في جامعة الكوفة في
محافظة النجف الأشرف للحصول
على شهادة الدكتوراه في الفلسفة
ونوقشت بتاريخ ٩ / ٨ / ٢٠٠٠
وأجيزت بتقدير جيد جداً عال .

سلسلة عالم الحكمة

منذ أن رفعت قواعد بيت الحكمة سنة ٨٠٠م وهو يقوم بعملية رفد الحضارة الانسانية والحركة العلمية في العالم بما ينتجه الفكر الانساني في مختلف فروع المعرفة والحكمة.

ولا يزال يمارس دوره الريادي في الاسهام الفاعل في ذلك وفي اعادة بناء العراق ومقومات التحول السياسي والاقتصادي والاجتماعي واحياء التراث العربي والاسلامي بما يدعم عملية التعايش السلمي بين الشعوب والاعتراف بالآخر والحوار بين الاديان والشعوب والتلاقح بين الحضارات.

ومن اجل رفد المسيرة الانسانية في سبيل غد افضل ودعم الحركة العلمية ، واثارة روح الابداع في الشخصية الانسانية فإن بيت الحكمة ارتأى أن يؤسس لسلسلة ثقافية بأسم 'عالم الحكمة' تنفتح على الافكار والاتجاهات كلها وتدخل فروع الحكمة والمعرفة كلها وتتعامل مع الآخر أياً كان بروح علمية موضوعية هادفة الى البحث عن الحقيقة ونشرها بأمانة وأملاً في الاسهام في نهضة الامة وبناء الانسانية على اسس علمية متميزة ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق..

أ.د. شمران المعجلي

رئيس مجلس أمناء بيت الحكمة

تقديم

إن هذه الرسالة في دراستها للنص القرآني محاولة متواضعة لتعزز هيبة هذه الأمة الكريمة وتؤكد حضارتها وموضوعيتها بأستمداد مواقفها من النص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه .. لكل أمة تراث .. ولكن تراثنا لا يقف عند حدود الأدب والشعر والموروث من الثقافات الماضية.

الا ان قمة ما يبقينا ويوحدنا ويخلدنا ويجعلنا خير أمة أخرجت للناس هو القرآن العظيم هذا الكتاب الذي يتهيب الطلاب من دراسته إما لانحرافهم عن الخط الديني او لصعوبة هذا النص على مستوى الدرس المعاصر .

وقد جاءت هذه الرسالة سدا لكثير من الثغرات وعالجت موضوعا مهماً بروح موضوعية .

الموضوع عالج مذاهب المسلمين كافة متمثلة بأبرز فرقهم: الإمامية والمعتزلة والأشاعرة .

وعلى حد زعمنا فان الباحث كان موضوعيا اذ لم يتحيز إلى فئة ولم يقف عند رأي إلا مناقشا ومحللا .

كذلك رأيت فيه حضور للشخصية فلم ينقل النصوص جزافا وان تكررت لان الفرق كل منها يبحث الموضوع نفسه لاسيما في المحكم والمتشابه وقضية العقل وهذا أمر مفروغ منه .

والحق إن الجامعات العريقة في العالم كالسوربون وكامبرج
واكسفورد وهارفرد وجامعة لندن وجامعة القاهرة لا تخرج
أفضل من هذه الرسالة .

لقد اطلعت على الكثير من الاطاريح الجامعية على مستوى عال
من الدقة والعلمية والوضوح فكانت هذه الاطروحة التي تتسم
بالصبغة العالمية .

... إن هذه الاطروحة تعد بحق مفخرة لجامعة الكوفة .

الأستاذ الدكتور

محمد حسين علي الصغير

أستاذ الدراسات القرآنية والبلاغية والنقدية

في جامعة الكوفة ٩ / ٨ / ٢٠٠٠م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه أجمعين
محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الأخيار المنتجبين .

وبعد :

فقد أنزل تعالى كتابه الكريم هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ،
وجعله شرعة ومنهاجا ، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها تبيانا لكل
شيء ودستورا لذي نعيم أمور العباد ، وجعل السنة شارحة له ، ومبينة
لأحكامه وتعاليمه ، وجعل العقل رسولا ثانيا فأسس منظورا لمنظومة
المرجعيات المشككة للعقيدة ، ودعا إلى تدبر آياته وانتزاع الحقيقة الكبرى
من بين الآلاف منها: انه لا يعتريه نقص ولا يعتوره اختلاف { ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } وقد أسس لأصول
المنهجيات والانعكاسات عن النص ، ونظم أصول فهم دلالاته وكشف
معانيه ، ووضع المعايير لمعالجة تعارضاته الظاهرية فرسم منهج تفسيره
بان ارجع فهمه إلى رد متشابهاته إلى محكماته ، ورده إلى الراسخين في
العلم ممن اختصهم الله تعالى بان كشف لهم عن دلالاته .

ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ، وان أي فهم يجب ان يكون
انعكاسا عنه لاعكسا عليه لتبقى للنص مرجعيته المركزية كونه الخطاب
المركزي والدستور الإلهي .

لقد أسست الدعوة للتفكير والتدبر عند تحققهما لمعيارية مهمة ومنطقات تأسيسية لطبيعة الرؤية التي يجب ان تضيء النص بتكوينها حتى تكون مؤهلة لأن يقال انها منظومة عقيدة .

ففي هدي القران تنطلق افاق متجددة من الفهم لكي ترتبط بأصوله اذ ان عليها ان تمتحضر مبادئ ومعايير فهم مقنن بإطاره الذي جاء لتصويره وتقريره ببعديه الزمانيين النزولي والمفتوح غير المقيد بزمان أو مكان .

هكذا كان النص واحداً وسيبقى واحداً فحلل محمد حلالاً الى يوم القيامة وحرامه حرام ، وما النظرات والتمثلات للنص الا رؤى ، كان بعضها موففاً حيث برقت وومضت في ذهن أصحابها استضاءات بضوابط فهمه ومعايير كمال أرساها وكما أسس لها المنهج النبوي وتمثلها المؤهلون الحقيقيون لكشف دلالاته وكن بعضها زيفاً وابتغاء فتنة ، اتبع متشابهات الكتاب ابتغاء عكس الطروحات والأهواء والآراء الخاصة للنص لانتزاع تأهيل غير مشروع دخيل على النص كما هو دخيل على الانعكاسات الابجائية عن النص من ركائز الفكر الإسلامي والمشروع المركزي المستضيء بالنص والمشكل للنسق العقائدي .

أصل القران لمعايير ومبادئ فهم ، فبين انه تبين لكل شيء ، وان فروعه ترد إلى أصوله ، وانه لا يتناقض ، وانه لا يزيد ولا ينقص ، وانه لا يتحدد بزمان ، وانه سقف لكل تطور ، لا يعلوه فهم ولا يسبقه منظور ، وان فهمه يجري باستدعاء كامل جزئيات منظوره الخاص لان أي فهم محدود يهشم النص ويعوم مفاهيمه لتطفو على سطح الفكر محاولات محدودة القدرة على التعبير عن أجواء النص ومفاهيمه وطرحه للعقيدة .

ان حركة النص متجددة ومفاهيمه تتخطى الأبعاد كلها والانعكاسات عنه ربما جمدت في إطارها الزمني الضيق ، والنص لا ينتظر المتخلفين

عن حركته ، فدعوته للتدبر دعوة للهم واستهلاضاً للعزائم للحاق بركب الكمال ، وعدم الانزواء في حدود الإطار النزولي ، أو الجمود على ظاهر أو التحدّد بفهم ساذج ينحرف بالنص عن إطاره البياني البعيد غوراً الذي يغوص في أبعاد ما كان للعقل البشري ان يسبرها بقدراته المحدودة بالغة ما بلغت .

لقد انبثقت افهام عكست على النص رؤية تهمشه وتسلية مرجعيته لتفتتها في عملية استقطاب لبعض ابعاد النص ، لتحميلها الهوى المذهبي والطرح اللاموضوعي البعيد عن افق النص ومراميهِ وغاياته ، وكان لا بد من وقفة تبرز المعايير التي اسسها القرآن وتحفظ للنص مركزية الخطاب وحاكمية التأسيس ومنح الاهلية لكل فهم يتصدى لكشف دلالاته .

واذا كان النص واحدا والافهام متعددة فهذا مقبول ومسروق للطبيعة البشرية لتفاوت الادراكات والقدرات والافهام ، ولكن لا يمكن قبول نص واحد وافهام متناقضة تحمل النص مسؤولية التناقض والتعدد المتنافر الاقطاب وتبرئ نفسها بل تدعي لطحها استنشاء خطاب المركز والمسير في هدي نسقه العقائدي .

فالقران الكريم جاء ليدعو الى التعدد الوحدوي في الافهام بما يخلق حالة التلاحم الفكري والتدبر الايجابي وصولا الى صياغة المشروع الفكري الاسلامي ، استنشاءً بومضات الاشعاع التي تنعكس من كل نص من نصوصه ، ودعا الى فهم منضبط يستدعي تلك الاضاءات ، ويستحضر تلك المعايير ويسترشد بتلك الضوابط .

ان هذا البحث قد حاول ان يتلمس هذا التعدد الوحدوي في فهم النص القرآني ووجد في المساحة الفكرية الاسلامية الاتجاهات التي تمثلت هذه

الاسم وعالجت طروحاتها وأراءها في ضوء تلك المعايير وتصبت
عملية كشف دلالات النص كشفاً للمنظور القرآني للعقيدة .

وهذا ما استدعي استبعاد الأفهام التي انحرفت كلها عن مسيرة النص
وهديه ، وشكلت محاولة لحرف مسيرة الاتجاهات المنضبطة عن الوصول
الى النتيجة الحتمية التي هي من لوازم كون القرآن واحداً وان دعوته
الوحدة . تلك النتيجة هي توحيد الاتجاهات المتعددة في صياغة تكاملية
تتضافر في كشف منظور ونسق عقائدي مبدؤ الاول التوحيد والتنزيه
ومنتهاه تحصين عقيدة الانسان من عوامل الزيغ والانحراف تحقيقاً لاهلية
تمثيل امة كانت خير امة اخرجت للناس .

لذلك فان هذا البحث اكتفى باستقراء مناهج المذاهب الكبرى المنضبطة
في فهمها النص، واضطر الى استبعاد بعض المناهج الاخرى ، تحاشياً
للإطلاقة والتوسع الذي ربما احتاج الى اضعاف حجمه الحالي . لذلك قام
البحث بمحاولة متواضعة ربما خذلها الأدوات وربما قصرت بها
الاستعدادات الشخصية المحدودة ، ولكنه حاول جاهداً الاخلاص
والموضوعية في تصديه لتلمس اسم منهج فهم النص واصوله عند
المتكلمين فجاء هذا البحث الذي اختار ان يتناول (مناهج المتكلمين في فهم
النص القرآني)) وقد انتظم في مقدمة وتمهيد وثلاثة ابواب وخاتمة .

وقد تصدى الباب الاول لمحاولة كشف منهج الامامية في فهم النص
القرآني ، وجاء متوزعاً على مدخل تاريخي كان لابد منه للتعريف بهذا
المذهب الكلامي الذي اشاح عنه اغلب مؤرخي المذاهب الكلامية
ودارسياها ولم يعطوه ما يوجب البحث الموضوعي من مساحة مناسبة .

ثم انقسم البحث على ثلاثة فصول استقرأ الاول منها اثر الانمة من
اهل البيت (ع) في تأسيس منهج الامامية في فهم النص القرآني لكونهم

الناطقين بلسان الوحي وورثة متلقيه لخصوصية علمهم وليس لانهم يعدون في ضمن المتكلمين .

وتصدى الفصل الثاني للكشف عن منهج متكلمي الامامية في التعامل مع النص في حالتي الظهور والتشابه .

فيما كشف الفصل الثالث عن موقفهم من التويل واسمه وضوابطه ليختتم بنماذج تطبيقية لفهم متكلمي الامامية للنصوص القرآنية ، وتوظيفها في تشكيل منظورهم للعقيدة في ضوء النص .

وتخصص الباب الثاني في الكشف عن منهج المعتزلة في فهم النص القرآني ، فابتدأ بمدخل تاريخي مختصر حاول استحضار بدايات الظهور وجذور النشأة عند المعتزلة .

وتوزع باقي البحث فيه على ثلاثة فصول حاول الاول منها تلمس دور العقل في منهج المعتزلة في فهم النص ، وتصدى الفصل الثاني لبيان اهم اسم المنهج العقلي عند المعتزلة وركائزه ، وافرد الثالث لنماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني ، وجاء الباب الثالث والاخير محاولة لاستكشاف المنهج الاشعري في فهم النص القرآني ، فابتدأ بوقفة ضرورية في مدخل تاريخي حاول تلمس جوانب الارتباط والتأثير لموقف السلف واهل الحديث (اهل السنة) على المذهب تاريخيا وفكريا .

ثم توزع باقي البحث في الباب على ثلاثة فصول رئيسة تصدى الاول منها لبيان فهم متكلمي الاشعرية لطبيعة العلاقة بين الشرع والعقل ، ومن ثم طرق الاستدلال على العقيدة في ضوء هذه العلاقة .

وتصدى الفصل الثاني للكشف عن موقف الاشعرية في التعامل مع خصائص النص القرآني في احتوائه المحكم والمتشابه وكيفية تعاملهم مع ظواهر النص .

وانتهى الباب بالفصل الثالث الذي استعرض نماذج تطبيقية لفهم متكلمي الاشعرية للنص القرآني .

لينتهي البحث بخاتمة حاولت ان تلم بشتات الموضوع ، نتمس منها اهم النتائج المتحصلة عن هذا الخوض في عباب المناهج الكلامية في فهم النص القرآني والتوصيات والاقتراحات التي وصل اليها البحث .

وقبل الدخول في تفاصيل هذه البحث لابد من الإشارة الى جملة امور ينبغي التنبيه عليها اهمها :

١ - ان هذه الرسالة جاءت محاولة للكشف عن مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني تحديداً وليست رسالة في الكشف عن المناهج الكلامية بكل ابعادها وطروحاتها .

٢ - ان الرسالة لم تخض في بحر المقارنة بين هذه المناهج ، وانما حاولت جاهدة الكشف عن كل منهج منها ، وبيان اصوله واركانه ، وطبيعة معالجاته للنص ، ليكون في خاتمتها تلمس عوامل التوحد والتقارب بين تلك المناهج وتحاشي البحث المقارنات ايضاً للابتعاد عن الوقوع في التكرار والاطناب والاطالة .

٣ - ان البحث اختص المذاهب الكلامية الكبرى الثلاثة الامامية والمعتزلة والاشعرية ، واشاح صفحا عن باقي المذاهب مع ما يمتلكه بعضها من المقومات المشتركة لهذه الثلاثة ، ولان ساحة البحث فيه لاتسمح بالتوسع الكبير لاسيما وقد جاء بحالته هذه واسعا .

٤ - ان البحث وفي ضمن كل فصل عن كل مذهب حاول تلمس القواسم المشتركة بين اقطابه ومتكلميه ، واخذ عينات من هؤلاء الاقطاب ، ممن له منظومة كلامية كاملة ، وله تاثير واضح في

صياغة منظور ذلك المذهب للعقيدة ، ولم يتوسع كثيرا في متابعة الامتدادات للشخصيات أو الامتدادات التاريخية ، وكاد ان يحصر نفسه في القرون- الثالث والرابع والخامس والسادس- الهجرية لما برز في هذه القرون- ولاسيما الثالث والرابع منها- من اقطاب كبار تمثلوا النهضة الفكرية وشكلوا ملامح مهمة في صياغة مذاهبهم التي ينتمون اليها .

٥ - حاول البحث استقرار المرجعيات المؤثرة في كل منهج ، وصياغة طبيعة حاكمة هذه المرجعيات على طروحاته .

٦ - اختلفت طبيعة المعالجة نوعا ما وتحكيم النقاط السابقة بين مذهب وآخر بما تفرضه طبيعة كل منها وسماته المميزة التي تقتضي نوعا من الطبيعة الخاصة في التعامل معه .

ولايسع الباحث في النهاية الا ان يدعو الله مخلصا ان يكون قد وفق في سبر ملامح المنهج الاسلامي المتعدد المذاهب المتوحد الاستضاءة بالنص ، وكشفه والسير بهديه، فان وفق لذلك فما هو الا توفيق بالله وان اخفق فما هي الا محدودية الاستعدادات ، وضعف القدرات والعزاء في ذلك انه اخلص النية واستتهض الهمة في محاولته فما عليه الا التوكل على من هو حسب من توكل عليه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

المؤلف

تمهيد

المنهج في اللغة والإصطلاح

أولاً : في اللغة

المنهج من التهج وهو الطريق ، وطريق نهج : اي بئز واضح ، ومنهج الطريق وضحة ، وانهج الطريق : وضع واستبان ، وصار نهجاً واضحاً بئنا^(١) . والمنهاج الطريق الواضح ، وفلان بمنهج نهج فلان أي بسلكه^(٢) .

قال تعالى { لَكُنْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا } (المائدة/٤٨) .

وهكذا نجد ان اصل المنهج في اللغة يدور حول معنى الطريق والسبيل الواضح المستقيم .

وهذا المعنى استحضرنه الآية الكريمة ، في الاستعمال القراني .

وكلمة المنهج في الادبيات المعاصرة مترجمة عن الكلمة الانجليزية (method) وهي مشتقة من كلمة تعني : البحث أو النظر أو المعرفة كما استعمالها افلاطون وارسطو^(٣) وان كانت في معناها الاشتقاقي تلتقي الى حد التطابق مع معناها اللغوي العربي اذ تشير الى الطريق أو المنهج المؤدي الى الغرض المطلوب^(٤) .

ثانياً : في الاصطلاح

يكاد المعنى الاصطلاحي للمنهج ان يرتبط من بعض جوانبه بمعناه اللغوي وان اختلفت درجة هذا الارتباط بين تعريف وآخر عند اهل

(١) ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت ٧١١هـ) : لسان العرب ١٢ : ١٤٣ ملحة نهج دار صائر ، دار بيروت ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م ، الزبيدي ، محمد مرتضى : تاج العروس ١ : ٢٥١ ، الجوهري تاج اللغة وصحاح العربية ٤٤٥ ، دار الفكر بيروت ١٣٩٧هـ .

(٢) لسان العرب ١٢ : ١٤٣ .

(٣) ظ : د . عبد الرحمن بدوي ، مناهج البحث العلمي ٣ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٧٧ .

(٤) المصدر السابق .

الاصطلاح ، ويمكن في هذا الاطار استعراض بعض تلك التعاريف للخروج بتصور عن معنى المنهج .

فقد كان ارسطو يرى في المنهج انه (صناعة نظرية تعرفنا الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا واي القياسات برهانا)^(٥) .

ويلاحظ ان الاصطلاح اتخذ بعدا تطوريا فعند فرانسيس بيكون تمت صياغة قواعد المنهج التجريبي في كتابه الاورغانون الجديد^(٦) .

وتمثلت عند رينيه ديكارت محاولة الكشف عن المنهج المؤدي الى حسن المير بالعقل للوصول الى الحقيقة ، اذ يعرفه بأنه (قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من ان يحسب صوابا ما هو خطأ)^(٧) .

ويشير الى هذا التحديد في مقالة الطريق اذ يرى ان المنهج هو (الترتيب الصحيح ، والاحصاء الدقيق لجميع ظروف الشيء المبحوث عنه)^(٨) .

وقد خص ديكارت المنهج بأحد اهم مؤلفاته وهو (مقال عن المنهج) سنة ١٦٣٧م .

وأحتل المنهج مكانة واضحة التأثير عند منطقة بور رويال حيث جعلوه قسما رابعا من منطقهم وحتوه بأنه (فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الافكار العديدة ، اما من اجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للاخرين حين نكون بها عارفين)^(٩) .

وهو تعريف يمكن ان تُستخلص منه انواع المناهج من حيث طبيعة الوظيفة التي تؤديها .

ويرى د. عبد الرحمن بدوي اننا إذا أضفنا منطق بيكون الى منطق بور رويال فإن القرن السابع عشر يكون قد شهد بداية تكون المنهج

(٥) ظ : النشار ، د. علي سامي ، المنطق الصوري ٥ ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٠م .

(٦) بدوي ، مناهج البحث العلمي ٤ .

(٧) ظ بدوي : المصدر نفسه ، وينظر : مراد وهبة ويوسف كرم ، المعجم الفلسفي ٢٣١ ، دار الثقافة الجديدة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧١م .

(٨) مقالة الطريق لصن قيادة العقل للبحث عن الحقيقة ١١٠ ، ترجمة : جميل صليبا ، بيروت ، ١٩٧٠ .

(٩) بدوي : مناهج البحث العلمي ٤ .

الاستدلالي والمنهج التجريبي حتى أخذ معناه الاصطلاحي المساند بأنه (الطريق المؤدي الى الكشف عن الحقيقة والعلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيم على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى نتيجة معلومة)^(١٠).

وينقل صاحب المعجم الفلسفي تعريفاً للمنهج انه (الطريق الواضح في التعبير عن شيء ، أو في عمل شيء ، أو في تعلم شيء ، طبقاً لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول الى غاية معينة)^(١١) . وهو تعريف يلتقي مع التعريفين السابقين .

ويذهب الدكتور علي سامي النشار الى أن المنهج هو (طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم ، أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الانسانية)^(١٢).

اما الدكتور ياسين خليل فيرى ان المنهج (أي اجراء يطبق على اشياء مختلفة ومتنوعة فيحولها من حالتها غير المنتظمة الى نظام بينها على اساس علاقات ارتباطاتها ببعضها)^(١٣) [كذا]^(١٤).

ويلاحظ على مجمل هذه التعريفات ان قاسماً مشتركاً يجمع بينها في حدها للمنهج تتمثل فيه ركيزتان هما :

١- استحضار المعنى اللغوي الذي يعني المنهج فيه الطريق المستقيم الواضح .

٢- النظام الذي يربط بين العلاقات أو الاشياء المختلفة للوصول الى غاية هي تحصيل المعرفة الصحيحة .

ومن خلال ذلك يمكن ان نستنتج ان المنهج في الحقيقة هو الجانب التطبيقي لنظرية البحث عند الباحث ، ولذا نجد انها تختلف في طبيعتها بحسب طبيعة النظرية نفسها والمجال الذي تتمثل فيه الغاية من تطبيقاتها . لذلك فنحن في حدود البحث هنا نجد ان المنهج هو الطريقة التي يتبعها

(١٠) المصدر نفسه ٥ .

(١١) المعجم الفلسفي ٢٣١ .

(١٢) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٦ دار المعارف ، مصر ط ٣ ، ١٩٦٥ م .

(١٣) الصحيح بعضها مع بعضها الآخر .

(١٤) منطق البحث العلمي ١٦ ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بغداد ١٣٩٤ هـ .

١٩٧٤ م .

المتصدي لفهم النص للكشف عن دلالاته وهذا يقوم على خطوات منظمة تتمثل فيها مجموعة مفاهيم ومنطلقات ومنظومة مصطلحات يتسلح بها المتصدي في سعيه للوصول الى غايته ، ومن خلال هذه الممارسة يمكن انتزاع مجموعة مؤثرات تتحكم في عملية سير المتصدي للنص وتحدد أسلوبه الخاص في بلوغ تلك الغاية ومن ثم تحديد اساليب الاستدلال عليها واثباتها ، ومن اهمها :

١ - المرجعيات التي تشكل المعين الذي يزود المتصدي لفهم النص بخزين فكري وصلبة بقواعد مركزية لها اهميتها في اضاءة اجواء الكشف عن النص .

٢ - طبيعة الوسائل والادوات المساندة للمتصدي في عملية الكشف عن معاني النص ودلالاته واهمها خصائص النص نفسه واللغة التي صاغ بها خطابه .

٣ - الطابع الفكري الخاص بالمتصدي والذي يكون حصيلة التي تؤهله للتصدي للكشف عن دلالة النص .

هذه الامور بأجمعها تنتظم في اطار عام تشكل في النهاية طبيعة الرؤية (المنظور) الذي يكونه المتصدي - وهو هنا المتكلم - للعقيدة في اطار الخطاب القرآني وهذا ما سيقف عنده البحث طويلا ليخرج بتصوير عن المناهج الكلامية الكبرى التي تصدت لاستنباط اصول العقيدة من النص القرآني .

الباب الأول

منهج الإمامية في فهم النص القرآني

الفصل الأول : تأسيس الأئمة (عليهم السلام) أصول منهج فهم
النص القرآني
الفصل الثاني : موقف متكلمي الإمامية من ظاهر النص
ومتشابهه
الفصل الثالث : اسس التأويل وتطبيقات المنهج

مدخل

الإمامية : البداية والنشأة

كان ظهور التشيع في الساحة الفكرية الإسلامية من الافرازات المهمة لطبيعة فهم بعض النصوص القرآنية^(١٥)، ومقابعتها من نصوص الاحاديث النبوية^(١٦) التي هي جزء من الوحي ، لقوله تعالى { وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى } (النجم/٣-٤) .

(١٥) يرى الشيعة والإمامية منهم تحديدا نزول العديد من الآيات القرآنية في النص على الإمام علي (عليه السلام) منها :

أ - آية المباهلة قوله تعالى { فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابننا عليا وابنائكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نهتلك فجعل لعة الله علي الكافرين } (آل عمران/٦١) .

ب - آية التطهير قوله تعالى { انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا } (الأحزاب/٣٣) .

ج - آية الولاية قوله تعالى { انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون } (المائدة/٥٥) .

د - قوله تعالى { انما انت منذر ولكل قوم هاد } (الرعد/٧) .

هـ - قوله تعالى { عم يتساءلون عن النبا العظيم } (النبا/١-٢) .

و - آية اكمل الدين قوله تعالى { اليوم اكملت لكم دينكم واتممت تكميل نعمتي ورضيت لكم الاسلام نبيا } (المائدة/٣) وغيرها .

(١٦) يرى الإمامية ان الرسول (ﷺ) نص على امامة علي (عليه السلام) في مناسبات كثيرة وبروايات متعددة من اهمها :

أ - حديث الغدير / قوله (ﷺ) ((من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه)) .

ب - حديث المنزلة قوله (ﷺ) ((انت مني بمنزلة هارون من موسى)) .

ج - حديث الراية قوله (ﷺ) (لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراير غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يده) .

د - قوله (ﷺ) ((علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار)) .

هـ - حديث مدينة العلم قوله (انا مدينة العلم وعلي بابها) .

جاءت هذه النصوص في حق الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) والنص على ائمة ، وخلافة للرسول (ﷺ) في قبلة الامة ، وبيانا لفضائله ، وما يختص به من مكفة ، وفضل ، وصلة بالنبي (ﷺ) كما يفهمها الشيعة بعامة والإمامية منهم بخاصة ويشركهم الرأي في تأكيد بعضها باقي الفرق الإسلامية .

في ضوء ما تقدم يمثل الإمام علي (عليه السلام) القطب الذي دارت حوله عجلة التشيع ، وانطلقت اتجاهاته وفرقه المختلفة وهذا ما يتأكد من خلال تسمية الفرقة التي اعتمدت هذه الخصوصية ، فصارت موالاته واتباعه عنوانا لها ، حتى عاد اسما خاصا ، فالشيعة في اللغة : الاتصار والاتباع ، ولكنه اخذ لا يطلق الا ويراد به (كل من يتولى عليا واهل بيته (عليه السلام) حتى صار اسما لهم خلاصا)^(١٧) .

وهذا ما صارت تتعارف عليه كتب الفرق والعقائد عند دراستها لتاريخ الشيعة وعقائدهم^(١٨) ، حتى ان الشهرستاني التفت الى هذا التخصيص فوضع له تحديدا دقيقا اذ يقول : (الشيعة هم الذين شليوا عليا (رض) على الخصوص وقلوا بلحمته وخلاقه نصا ووصية ..)^(١٩) .

ان هذا الارتباط يكاد أن يكون ذا أهمية بالغة في تحديد البدايات التاريخية للتشيع ، ومظهرا لاولويته في التأسيس كمذهب كلامي له استقلاليتة ، فضلا عن الاستمرارية التي امتدت بالمصطلح زمنيا ، ليشمل المعنى نفسه من التولي والمشيعة لاولاده واحفاده من بعده ، بل القول

→ للتفصيل حول الايات والروايات ينظر : مداركها عند الإمامية في المرتضى : الشافعي في الإمامة / الطوسي : تلخيص الشافعي ج ٢ / العلامة الحلي : الالفين . وايضا احمد محمود صبحي نظرية الإمامة ١٧٥-٢٠٩ .

(١٧) ظ: الفيروز ابادي : القاموس المحيط ٣: ٤٧ ، مختار الصحاح : ص ٢٤٧ .
(١٨) ظ مثلا : الأشعري ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٣٣٠ هـ) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ١: ٦٥ ، تح محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ط ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م ، المقرئ (تقي الدين احمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ) : الخطط المقرئية ٤: ١٧٣ ومبعدها مطبعة التنيل مصر ١٣٢٤ هـ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ١: ١٤٦ . تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة بيروت لبنان ١٩٨٠ م .
(١٩) الملل والنحل ١: ١٤٦ .

(ﷺ) وتعني صلى الله عليه وآله وسلم .

بالحصر الذي ينقله الشهرستاني بـ (ان الإمامة لا تخرج من اولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره ، أو بتقية من عنده)^(١٠) .

الا ان الباحثين قداما ومحدثين قد اختلفوا في تحديد البداية التاريخية للتشيع على الرغم من هذه الدلالة المهمة في ارتباطه بالإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) بما يمثل نقطة انطلاق، ويكاد اختلفهم في ذلك ينحصر في تحديد^(١١) :

الأول : نشوؤه في حياة النبي (ص) ويورد اصحاب هذا القول - دليلا - عشرات الروايات التي يستدل بها الشيعة على احقية علي (عليه السلام) بالإمامة والخلافة التي كانت دافعا للكثير من الصحابة والتابعين فيما بعد لمشايعة علي (عليه السلام) وتوليئه ؛ ليتحقق فيهم المعنى اللغوي للتشيع ، فكانوا انصاره واتباعه ، ثم ليتوسع ذلك فيما بعد الى اتجاه فكري رئيس على الساحة الفكرية والعقائدية في الحضارة الاسلامية .

الآخر : يرى ان البداية كانت بعد وفاة النبي (ص) وقد اختلفوا في نقطة البداية في خمسة آراء بين القول انها يوم المقيفة ، أو يوم الدار ، أو يوم الجمل ، أو يوم صفين ، أو بعد مقتل الإمام الحسين بن علي بن ابي طالب (عليه السلام) .

والشيعة بعامة متفقون على القول الأول ، وهو ما يعضده معنى لفظ الشيعة وارتباطه بعلي (عليه السلام) بتخصيصه ابتداءً بمشايعته واصحابه ومؤيديه . يؤكد الشهرستاني (أبو حاتم سهل بن محمد د : ٢٠٥ هـ) هذا الرأي بقوله (ان اول اسم ظهر في الاسلام على عهد رسول الله (ص) هو الشيعة)^(١٢) .

وايد النوبختي (ابو محمد الحسن بن موسى) هذا المعنى إذ حدد أصول الفرق جميعها باربعة ، فالشيعة منهم : (هم فرقة علي بن ابي

(١٠) المصدر نفسه .

(١١) البغدادي : الفرق بين الفرق ١٥ دار الافاق الجديدة بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٤٧ الحسيني (هاشم معروف) : الشيعة بين الأمشاعر والمعتزلة ٢٨ دار القلم ، بيروت ط ١ ١٩٧٨ م .

(١٢) ينظر الشيعة وفنون الاسلام ص ٢٨ ومصادره .

طالب ، المسمون بشيعة علي في زمان النبي (ﷺ) ، وبعده ، معروفون بانقطاعهم اليه والقول بأمامته (٢٣).

والمهم في هذا كله ان الشيعة انقسمت على فرق منها الكيسانية والزيينية والاسماعيلية والإمامية (٢٤). وانقسمت كل فرقة منها بدورها على فرق متعددة ، حتى بلغ بعض الباحثين فلولها مجموعها الى ثلاثمئة فرقة (٢٥) ، وعدها المعتلون بنحو عشرين (٢٦) ، وقد انقرض اغلب هذه الفرق التي تنسب الى الشيعة ، ويستغل ذكرها لتشويه صورتهم ، واستهجان عقائدهم ، على الرغم من ان عقائد تلك الفرق وآراء اصحابها دالة بوضوح على انها لا تتصل من قريب ولا بعيد بالاسلام (٢٧) فضلا عن الصلة بالتشيع الحقيقي كذهب ينطلق من أسس الاسلام واصوله ومفاهيمه المحددة في الكتاب الكريم وما استنبطه ائمة اهل البيت (عليهم السلام) منه وفصله لقطب المذهب ومفكروه في مصنفاتهم وكتبهم المعتمدة البعيدة عما يتعارض مع أصول الاسلام كلها (٢٨). ولا ادل على الانفصال والبعد بين التشيع الحقيقي وتلك الفرق مما قام به الأئمة (عليهم السلام) من التنديد بها ، وتكفير بعض اتجاهاتها ، والتبرؤ من مقالاتها على رؤوس الاشهاد ، والتشديد على اصحابهم وشيعتهم بالابتعاد عنها ، وتكذيب مقالاتها (٢٩) ، مما اورثه كتب العقيدة التي تمثل التشيع الحقيقي .

(٢٣) فرق الشيعة ص ٣٦ ، المطبعة الحيدرية ، النجف ط ٤ : ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

(٢٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٤٦ مابعدها

(٢٥) المقرئ : الخطط ص ١٧٣ .

(٢٦) مثلا : الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ٦٥ ومابعدها ، الاسفراييني تفاصيل المصدر : التبصير في الدين ١٥ .

(٢٧) يقول جند القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) : (فما هم من الاسلام وان كانوا منتميين اليه) ، ينظر : الفرق بين الفرق ص ١٧ تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجبل ودار الافاق الجديدة ، بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .

(٢٨) ينظر مثلا الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان ت ٤١٣) اوائل المقالات في المذاهب المختلطة ، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦) : الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، ومجموعة في فنون علم الكلام ، الطوسي (ابو جعفر محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ) : الاضداد فيما يتعلق بالاقتداء والغيبة ، العلامة الحلي (الحسن بن يوسف ت ٧٢٦ هـ) : مناهج اليقين في اصول الدين ، وكثف المراد في شرح تجريد الاعتقاد .

(٢٩) ينظر مثلا الطبرسي (ابا منصور احمد بن علي بن ابي طالب توفي في حدود ٦٢٠ هـ) : الاحتجاج ٢ : ٢١٣ مؤسسة النعمان ، بيروت لبنان ١٣٨٥ هـ .

ولم يبق من فرق الشيعة الآن الا ثلاث هي : الزيدية والاسماعيلية والإمامية الاثنا عشرية^(٢٠) بحيث ينصرف الذهن اليهم وحدهم حين يقل الشيعة .

وهذا الفصل سيحاول فيه الباحث ان يبين أسس المنهج الفكري للإمامية وأصوله - وهو المصطلح الذي سيمير عليه البحث للإشارة اليهم - والتعرف على آليات فهم النص عندهم وهو ما يستدعي إشارة ولو مختصرة الى بدايات الإمامية وجذورهما لما لذلك من صلة بإبعاد ومفاهيم تشكل ركائز مهمة في المنهج الفكري ، وانما يميل البحث هنا للاختصار نظرا لتفرغ العديد من المصادر المعتمدة القديمة والحديثة للبحث في تلك الجذور والبدايات التاريخية^(٢١) .

ولا بد ابتداء من الإشارة الى ان الفرقتين الأخريين - البقيتين مع الاثني عشرية - وهما الزيدية والاسماعيلية تشتركان معها في قولهما بالإمامة ولن اختلفا عنها في تفصيل الاعتقاد بها، وعد الأئمة ، ومن تنتهي عنده الإمامة .

فالزيدية يقولون بللمة علي بن أبي طالب والحسن والحسين (عليه السلام) وزيد بن علي بن الحسين ثم لملة كل فاطمي دعا الى نفسه وكان على ظاهر العلة^(٢٢) .

اما الاسماعيلية فهم القائلون بانتهاى الإمامة الى اسماعيل الابن الأكبر للإمام جعفر الصادق (عليه السلام) وهو الإمام السابع في سلسلة الأئمة عندهم ولهذا يسمون ايضا بالسبعية كما يسمون بالباطنية^(٢٣) .

واسماعيل هذا لا تعترف الإمامية الاثنا عشرية بامامته وتقول انه توفي في حياة ابيه جعفر الصادق (عليه السلام) . واما عند الإمامية الاثني عشرية فان سلسلة الإمامة تبدأ بعلي بن ابي طالب (عليه السلام) وتنتهي بمحمد بن الحسن العسكري المهدي المنتظر (عليه السلام) .

ومما يجب التنبيه عليه ما وقع فيه الكثير من الباحثين في تأريخ الفرق وعقائدها من اشتباه وخلط وتعميم بالغائهم الفوارق والحدود الواضحة

(٢٠) ظ : النويختي : فرق الشيعة ص ١٦ ، الأشعري (سعيد بن عبد الله ت ٣٠١ هـ : المقالات والفرق ص ١٠٢ طبع طهران ١٩٦٣ .

(٢١) ينظر مثلا : المفيد : اوائل المقالات ، النويختي : فرق الشيعة ، محمد حسين كاشف الغطاء : اصل الشيعة وأصولها ، حسين علي محفوظ : تأريخ الشيعة ، عبد الله فرياض : تأريخ الإمامية واسلافهم من الشيعة ، وغيرها .

(٢٢) ينظر : النويختي : فرق الشيعة ٧٠ ، المفيد : اوائل المقالات ٤٤ .

(٢٣) ينظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٦٨ .

الفاصلة بين الإمامية الاثني عشرية - وهم لكثيرة الشيعة اليوم - والفرق الأخرى المنثرة أو المنفصلة التي فقد أغلبها أية صلة له بالإسلام كالفلاة . بل ان بعض الباحثين تعدى ذلك الى وصم الشيعة بآراء فردية تبناها بعض الأشخاص منفردين ، فصارت في نظر أولئك الباحثين - قدماء ومحدثين - آراء وعقائد للشيعة ، تسجل في كتب الفرق وتعد في ضمن الغذاهب الكلامية .

وهذا ما تنبه عليه بعض الباحثين المحدثين وعذّه من قبيل (التشويه المخزي .. والاحكام التعسفية التي اطلقها البعض على الشيعة)^(٢٤) . لذلك فإن الامانة العلمية والبحث الموضوعي يستدعيان الباحثين الى الالتفات الى هذه القضية الخطيرة ، وتحديد المصطلح تحديدا علميا ، والاعتماد على كتب الإمامية الاثني عشرية عند الحديث عن ارائهم ومعتقداتهم . يقول الإمام الغزالي (ان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال ، بل هو رمي في العمالة والضلال)^(٢٥) .

ولو شئنا استخلاص تصور تاريخي من مجمل ما كتب عن نشأة الإمامية كفرقة لوجدنا على الرغم من ان مصطلح الإمامية تأخر في الظهور حتى (اواخر القرن الثالث الهجري)^(٢٦) حين بدأت الفرقة في التميز من غيرها ، وصارت اراؤها تطرح في الساحة الفكرية من اقطابها ومتكلميها ويتوضح انفصالها عن باقي فرق الشيعة ، على الرغم من هذا التأخر ، فان جذورها الفكرية وأسس عقائدها تمتد كما يرى كثير من العلماء الى عصر الرسالة وان بذرتها (وضعت مع بذرة الاسلام من صاحب الشريعة (ﷺ) نفسه)^(٢٧) .

(٢٤) ظ. د: عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية / ١٧ - ٢١ دار القربية ، بغداد ، ١٩٧٧ م .

(٢٥) نقلا عن المصدر نفسه (المقدمة) .

(٢٦) عبد الله فهاض : تأريخ الإمامية / ٨٣ .

(٢٧) محمد حسين كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها / ١٠٩ ، المطبعة العربية ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ .

الفصل الأول

تأسيس الأئمة (عليه السلام) لأصول منهج فهم النص القرآني توطئة :

ان الباحث في الارث الغني الذي تركه الأئمة من اهل البيت (عليه السلام) في جهودهم التفسيرية للنص القرآني من اجل استكناه الأصول والاسس التي رسخوها كاضاءات يفهم منها النص، وتؤشر دلالاته ، يلاحظ ان هذا الجهد يتخذ مسلكين مهمين :

١- المسلك المنهجي ويستند : أولاً : على اهلبيتهم (عليه السلام) للتأسيس والتأصيل ومن ثم تفسير النص فطاماً ويتضح ذلك فيما يختصون به من صفات ومميزات متفردة تعطيتهم هوية الالهية الكاملة للبحث في النص بل كونهم جهة مقابلة له كما سيتبين في اعتقاد الإمامية مصداقاً لحديث الثقلين .

وثانياً : على وضع الضوابط وتأسيس القواعد التي ينطلق في ضئونها المفسر لكشف دلالات النص ، وافق التعامل معه ، والنظر اليه ، والموقف بآراء مجموعة مغالبق مهمة في النص لاكتشف لكل احد ، يمثل النفاذ منها المفاتيح التي تشرع ابواب الفهم في وجه المفسر ، ليعود النص ناطقاً فاعلاً ، ويتخذ موقعه الصحيح بوصفه محوراً تدور حوله الافهام المختلفة ، وليس تابعاً متخلفاً عن مكلفته ، يدور في افلاكها على الرغم من اختلافها بل تتقوضها احياناً .

٢- المسلك التطبيقي : الذي يستقريء ماورد عنهم (عليه السلام) من نصوص وروايات لتفسير النص القرآني ، واستنطاق آياته ، وكشف معانيه ، ومستبين من ذلك انواع المناهج التي وردت في تفسيرهم (عليه السلام) ، ومثلت تأصيلاً للاتجاهات التفسيرية للنص ، ومؤثراً في تحديد اساليب الكشف عن دلالاته ، وهذا المبحث سيخوض في افلق واسعة ، وامتدادات يقتضي تتبعها للوصول الى الهدف الذي عقد لاجله ، لذا سنجد ان البحث فيه واسع يقتضي التوسع الذي لا مفر منه في التفاصيل المبحوثة في مطالبه .

المبحث الأول : المسلك المنهجي

المطلب الأول : أهلية التأسيس

تقوم المنظومة الكلامية (العقائدية) للإمامية على اساس مجموعة ثوابت وركائز تمثل الأصول التي يرجع اليها لبيان الاعتقادات في أصول الدين ، ومن تلك الثوابت المهمة خصوصية الأنمة من اهل البيت (عليه السلام) ومرجعيتهم في هذا البيان ، وهذه المرجعية تنطلق اساسا من خصوصية علمهم وما يتفردون به من انواع المؤهلات .

تعتقد الإمامية على نحو الاجماع عند متكلميها باشتراط ان يكون الإمام اعلم اهل زمانه وتتمثل حدود هذه الاعلمية عندهم في (وجوب كونه عالما بجميع ما اليه الحكم فيه)^(٣٨) واذا علمنا ان للإمام (عليه السلام) الولاية العامة في امور الدنيا والدين تبين لنا مدى السعة المفتوحة لافاق علم الإمام التي يعطها الشريف المرتضى بأنها (وجوب كونه اعلم الناس إذ لو لم يكن عالما لم يؤمن ان يقلب الاحكام والحدود وتختلف عليه القضايا المشككة فلا يجيب عنها أو يجيب عنها بخلافها)^(٣٩) .

وقد ورد عنهم (عليهم السلام) ما يشير الى علمهم وحدوده وافاقه ففي الكافي للكليني روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) (ت : ١١٤ هـ) انه قال في تفسير

قوله تعالى { هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون } (الزمر/٩) : انما نحن الذين يعلمون^(٤٠) .

ونجد تحديد ملامح هذا العلم في ما روي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) (ت : ١٤٨ هـ) اذ يقول (إنا اهل بيت ، عندنا معقل العلم ، وأثر

(٣٨) ظ الشريف المرتضى : النسخ والمسنوخ (مخطوط) مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة (٥/١٣٨٦) ، الطوسي : الاقتصاد ٣١٠ ، العلامة الحلي : الالفين في اسماة امير المؤمنين ١٢٤ .

(٣٩) ينظر : المحكم والمتشابه ٧٩ - ٨٠ طبع حجر ايران ١٣١٢ هـ .

(٤٠) ظ الكافي (الاصول) ١ : ٢١٢ ، دار الكتب الإسلامية ، طهران .

النسبة ، وعلم الكتاب وفصل ما بين الناس) (١١) وأما حدود هذا العلم فيقول (عليه السلام) عنها : (والله لقد اعطينا علم الأولين والآخرين) (١٢) .

ومن أوجه ذلك العلم أنهم يعلمون أيضا ما في الكتب السماوية الأخرى فضلا عن القرآن الكريم وهو ما تؤكد الرواية المتفق على نقلها بين كتب الفرق المختلفة عن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه قال (لو تثبت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقاتهم) (١٣) .

هذه السعة في علم الأئمة يعظمها الإمام الصادق (عليه السلام) بطبيعة مهمة الإمامة في ماروي عنه من حديث طويل حين سألته بريهة قال (جعلت فداك اني لكم التوراة والانجيل وكتب الانبياء ؟ - وذلك بعد ما حاججه الإمام بنصوصها - فقال (عليه السلام) : هي عندنا وراثه نقرؤها كما قرأوها ونقولها كما قالوها ، ان الله لا يجعل حجة في أرضه يسئل عن شيء فيقول لا ادري ..) (١٤) .

وقد توسع متكلمو الإمامية في إثبات هذا المفهوم والاستدلال عليه كواحد من أهم أسس عقيدتهم في الإمامة وشرط لازم لها . يقول الشيخ الطوسي (١٥) : (ومما يدل على ان الإمام يجب ان يكون عالما بجميع احكام الدين ما ثبت من كون الإمام حجة في الدين وحافظا للشرع) .

ومدى علمه ومرتبته في زمن وجوده تتمثل في (ان لا يكون هناك من هو اعلم منه ؛ لانه هو الحجة على العباد فوجب ان يكون اعلم الخليفة) كما نقل المسعودي عن الإمامية (١٦) .

(١١) المفيد : الاختصاص ٣٠٣ المطبعة الحيدرية - النجف الاشرف ط ١٣٩٠ هـ -

١٩٧١ م .

(١٢) ابن شهر آشوب (محمد بن علي ت : ٥٨٨ هـ) : مناقب آل أبي طالب ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ط ١ ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .

(١٣) البحار ٨٩ : ٨٧ ، تفسير العياشي ١ : ١٥ ، القوشجي (علاء الدين علي بن محمد ت : ٧٨٩) : شرح تجريد الكلام ، طبع حجر ايران ١٣٠١ هـ .

(١٤) الصدوق : التوحيد ٢٧٥ .

(١٥) تلخيص الشافعي ١ : ٢٧١ تعليقات السيد حسين بحر العلوم مطبعة الاداب ، النجف ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .

(١٦) ط : مروج الذهب ٣ : ١٥٦ القاهرة ١٩٥٨ م .

ومن اجلي مصدايق علم الأئمة (عليه السلام) بهذه الحدود ماتمثل في علمهم بالقرآن وتفسيره وتأسيس أصول العقيدة انطلاقاً من آياته الكريمة ، بل ان الأئمة (عليه السلام) في نظر الإمامية هم عدل القرآن لن يفترقوا عنه حتى يرث الله الارض ومن عليها كما يفهم من الحديث الشريف عن الرسول (ﷺ) قوله (اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يرثا علي الحوض) (٤٧) .

وتتحدد العلاقة بينهما من الرواية الاخرى عن الإمام الحسن ابن علي (عليه السلام) في حديثه عن اهل البيت : (واحد الثقلين اللذين خلفهما رسول الله (ﷺ) في امته والثاني كتاب الله فيه تبيان كل شيء لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالمعول علينا في تفسيره لانتظنا تأويله بل نتيقن حقايقه فأطيعونا فان طاعتنا مفروضة اذ كانت بطاعة الله مقرونة) (٤٨) .

فهم (عليه السلام) وحدهم العارفون بمحكم الكتاب ومتشابهه واذا كان غيرهم يشاركونهم في فهم المحكم فان المتشابه مما لايعرف تأويله معهم احد كما هو مقتضى الروايات عنهم فهم وحدهم الراسخون في العلم الذين وصفتهم الآية فقد روى الكليني عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال في تفسير قوله تعالى { وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } (آل عمران/٧) : (هو أمير المؤمنين والأئمة (عليه السلام) وطريقهم الى هذه المعرفة الالهام أو التلقي والوراثة عن الرسول (ﷺ) كما يصفه الشيخ الطوسي (٥٠) .

فعلم الأئمة بالقرآن بعامة والمتشابه منه بخاصة مستمد من هذه الطريق كما هو معلول الرواية عن الإمام الباقر (عليه السلام) في تفسير آية المتشابه قال (فرسول الله (ﷺ) لفضل الراسخين في العلم ، قد علمه الله عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل والتلويل ، ومكان الله لينزل عليه

(٤٧) صحيح مسلم ٣: ٢٧ ، سنن الترمذي ٥: ٣٢٨ ، مستند الإمام احمد ٣: ١٧ ، الصدوق : اكمال الدين ٣٧٢ طبع حجر طهران د . ت .

(٤٨) الطوسي : الامالي ١: ١٢١ مطبعة النجف / النجف ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .

(٤٩) اصول الكافي ١: ٤١٥ .

(٥٠) تلخيص الشافي ١: ٢٥٣ .

شيئاً لم يعلم تأويله وأوصيلؤه من بعده يعلمونه كله^(١) هذا الرسوخ يراه الإمامية أجلى مصاديق خصوصية الأنمة (عليه السلام) في فهم القرآن حق فهمه وهو المعبر عنه في نص القرآن الكريم بقوله تعالى { لا يصسه الا المطهرون } (الواقعة/٧٩) وهم يؤكدون هذا الاختصاص بتفسير القرآن بعضه ببعضه الاخر ليستدلوا على اختصاصهم بصفة التطهير وذلك في قوله تعالى { انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيرا } (الاحزاب/٣٣) .

والطهارة المقصودة في الآيتين (طهارة نفس الانسان في اعتقادها وارادتها ، وزوال الرجس عن هاتين الجهتين ، ويرجع الى ثبات القلب فيما اعتقده من المعارف الحقّة .. من غير تمايل الى اتباع الهوى ونقض ميثاق العلم ، وهذا هو الرسوخ في العلم)^(٢) .

وهذا الامر يمثل ركيزة الاهلية الكاملة لتفسير النص القرآني في اعتقاد الإمامية وهو متأكد طبيعة المعية بين اهل البيت (عليهم السلام) والقرآن في حديث الثقلين لاذ مقتضى الحديث انهم (عليهم السلام) العالمون بتفسيره ، وتأويله ، وظاهره ، وباطنه ، وعدم انفكاك احدهما عن الاخر .

وقد تصدى الأنمة (عليه السلام) لتأكيد هذه الصلة فضلاً عن تأكيد الاهلية الخاصة بهم في استيعاب واستكناها معانيه واستنتاج آياته لتعبير عن نفسها فيعود كشفهم لمعاني الآيات وصولاً الى مراد الله تعالى منها وهو متأكد الروايات الواردة عنهم في بيان انهم هم الراسخون في العلم الذين قصدتهم الآية أو في الأقل انهم أجلى المصاديق التي ينطبق عليها معناها فهم لا يقرب عنهم شيء من علم الكتاب اذ يعلمونه كله . اشار الإمام الصادق (عليه السلام) الى ذلك عند تفسيره قوله تعالى { قال الذي عنده علم

(١) المجلسي : البحار ٧ : ٣٩ .

(٢) الطباطبائي : الميزان ٣ : ٥٤ - ٥٥ .

من الكتاب انا أتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك { (النمل/٤٠) قال :
(وعندنا والله علم الكتاب كله) (٥٣).

ولا بد للكشف عن حقيقة هذه الالهية - وتأكيد واقعيتهما في اظهار الفهم
الإمامي لها - من الكشف عن الطريق في حصول علم الأئمة (عليه السلام) بعد
ان تعرفنا على طبيعته وحدوده .

طرق علم الأئمة (عليه السلام) :

باتعام النظر في مصدرين رئيسين في الفكر الإمامي وهما :

أ- الروايات المنقولة عن الأئمة (عليه السلام) . ب- كتب متكلمي الإمامية
وعلمائهم ، تتبلور امامنا مجموعة طرق تمثل المعين الذي يستقي منه
الإمام علمه تتمثل في :

١- الاخذ عن الرسول الكريم (ﷺ) : قال الشيخ الطوسي (الإمام
لا يكون عالما بشيء من الاحكام الا من جهة الرسول (ﷺ) واخذ ذلك من
جهته (٥٤) .

ويكون هذا الاخذ عنه اما من الكتاب الكريم الذي يتلقاه وحيا أو ماورد
عنه (ﷺ) من الاحاديث الشريفة وهم (عليه السلام) افضل الاساتيد في نقلها ولذلك
فهم يحكمون بصحة أي حديث إذا وافق سنة النبي (ﷺ) والا ترك . قال
الإمام الصالح (عليه السلام) (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب
الله أو من قول رسول الله (ﷺ) والا فالذي جاءكم به اولى به) (٥٥) .

٢- الإمام السابق الى اللاحق : اذ يكون كل امام مصدرا في تلقين العلم
الى من بعده (٥٦) .

يرى الإمامية ان هذا الطريق هو سبيل الإمام الى العلم في حال
استجد شيء للإمام لم يتبين من الطريقتين السابقتين وهذا الطريق يتمثل
في ان للإمام قوة قدسية يتلقى بها الالهام اودعها الله تعالى فيه (فمضى

(٥٣) الكليني : اصول الكافي ١ : ٢٢٩ .

(٥٤) تلخيص الشافعي : ١ : ٢٥٣ .

(٥٥) الكافي : ١ : ٦٩ .

(٥٦) المظهر : عقائد الإمامية ص ٦٧ .

توجه الى شيء أو شاء ان يعلمه على وجهه الحقيقي (فانه) لا يخطيء فيه ولا يشتبّه^(٥٧) إذ ان تلك القوة القدسية تكون عنده في غاية الكمال وتحجبه عن الحاجة الى غيره وسلوك المسبيل التحصيلي النظري ، أو الحاجة الى البراهين والاستدلالات العقلية التي يتبعها غيره في سبيل تحصيل العلم اذ من لوازم امامته ان لا يسأل عن شيء فيقول لا اعلم ، وان لا يحتاج في علمه الى احد غيره والالزم الدور وهو باطل . وقد وردت العديد من الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) في ان الإمام يعلم حين يشاء ان يعلم^(٥٨) .

ومن استعراض صور العلم عند الأئمة (عليهم السلام) نلاحظ انها تتخذ صورتين^(٥٩) : فهو فعلي مرة يستمد من الرسول (ﷺ) الذي طريقه الوحي أو من الإمام السابق ، وارادي اخرى بمعنى ان الإمام إذا اراد ان يعلم شيئاً يعلمه بعد ان لم يكن عنده بمعنى انه لا يعلمه قبل الارادة .

المطلب الثاني : جهود الأئمة (عليهم السلام) في خدمة القرآن والعقيدة

ان المتصدي في استعراض تاريخ الأئمة (عليهم السلام) وصلاتهم بالقرآن الكريم يتلمس بوضوح اهمية جهودهم (عليهم السلام) في التصدي لتفسير النص ، وبيان معانيه ، واستنطاقه ليتبين بوضوح خصوصية اهليتهم المتفردة ، ابتداءً من الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) حتى اخرهم (عليهم السلام) .

فمما لا يسع منكر ان ينكره افضلية علي (عليه السلام) وسعة علمه بالقرآن ، واولويته واسبقيته الى تأويله وقربه من ينبوعه الاصيل ولصوقه به فهو الباب الذي تنبثق منه ينابيع العلم ويطلع منه على آفاقه المطلقة من مصدر

(٥٧) عقائد الإمامية ٦٧ .

(٥٨) ينظر : المحصني ، محمد آصف : صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعقلية ٣ : ٣٥٠ ، مطبعة النعمان النجف الاشرف ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

(٥٩) المحصني : صراط الحق ٣ : ١٧١ (بتصرف) .

الوحي ، روى عبد الله بن عيسى عن الرسول (ﷺ) انه قال (انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد المدينة فليأت من الباب)^(١٠) .

واذا كان محمد (ﷺ) الناطق بلسان الوحي وطريق تلقيه عن السماء { وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى } (النجم/٣-٤) . فان عليا (عليه السلام) هو محمد نفسه بدلالة اية المباشرة قوله تعالى { فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسا وانفسكم ثم نبتهل الى الله فنجعل لعنة الله على الكاذبين } (آل عمران/٦١) كما يرى مفسرو الإمامية^(١١) وهو اقرب الناس اليه ومكمل مهمته من بعده ووارث علمه وصنو القرآن وعمله ومستنطقه . يروي سليم بن قيس الهلالي عنه (عليه السلام) انه قال (ما نزلت على الرسول (ﷺ) من آية من القرآن الا اقرأتها واملاها عليّ وكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعلمها ودعا الله عز وجل ان يعلمني فهمها وحفظها فما نسيت آية من كتاب الله ولا علما املاه عليّ فكتبته وماترك شيئا اعلمه الله عز وجل ولا امر ولا نهى وما كان وما يكون من طاعته أو معصيته الا علمنيته وحفظته فلم انس منه حرفا واحدا)^(١٢) .

ويؤكد الإمام (عليه السلام) خصوصيته في القرب منه فيقول .. (وليس كل اصحاب رسول الله (ﷺ) يسأله ويستفهمه حتى انهم كانوا ليحبون ان يجيئ الاعرابي أو الطاري فيسأله (ﷺ) حتى يسمعو كلامه وكان لا يمر بي من ذلك شيء الا سألته عنه وحفظته ..)^(١٣) . هذا القرب من النبي (ﷺ) بمعانيه كلها والتلقي عنه جعل عليا (عليه السلام) محيطا بعلم الكتاب

(١٠) الحاكم النيسابوري : مستدرک الصحيحين ٣ : ١٢٦ قال الحاكم عنه (هذا حديث صحيح الاسناد)

(١١) ظ الطوسي : التبيان ٢ : ٤٨٥ ، الطبرسي : مجمع البيان ٢ : ٤٥٣ ، الطباطبائي : الميزان ٣ : ٢٢٣ .

(١٢) ظ الحويزي (عبد علي بن جمعة) : تفسير نور الثقلين ١ : ٢٦٤ مطبعة الحكمة ، طهران .

(١٣) الطبرسي : الاحتجاج ١ : ٣٩٥ .

الكريم حتى اهله ذلك الى ان يقول على رؤوس الاشهاد (سلوني قبل ان تفقدوني والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو سألتهموني عن آية ، في ليل نزلت أو في نهار انزلت ، مكيا ومدينها ، مفريها وحضرها ، ناسخها ومنسوخها ، محكمها ومتشابهها وتأويلها وتقريلها لاخير تكم به)^(١٤) .
 وهو القائل يصف سعة علمه (بل انمجت على مكنون علم لوبحت به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة)^(١٥) على مثل هذا كان (عليه السلام) دائرة معارف القرآن ورأس علمائه ومن عنده علم الكتاب الذي اشارت اليه الآية - كما يرى الإمامية وكثيرون غيرهم - في قوله تعالى { ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب } (الرعد/٤٣) .

اذ ترد العديد من الروايات عن ائمة آل البيت (عليهم السلام) وجمع من الصحابة ثم كثير من المفسرين على نزولها فيه^(١٦) .
 ولقد تكاثرت المصاديق على اختصاصه (عليه السلام) بهذا الوصف ، وكونه اعلم صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالكتاب ، فضلا عن غيرهم ، وهذا ما تعارف عليه الصحابة انفسهم فقد مثل ابن عباس وهو الموصوف بحبر الامة وترجمان القرآن والملازم لعلي (عليه السلام) وتلميذه وخريجه كما يعبر ابن ابي الحديد^(١٧) وقد عرف من بين الصحابة بكثرة ماورد عنه من الروايات في تفسير القرآن وقد مثل : ابن عمك من علم ابن عمك ؟ فقال : كنسبة قطرة المطر الى البحر المحيط !^(١٨) .

(١٤) ط: ابن سعد : الطبقات الكبرى ٢: ٣٣٨ ، الصدوق : التوحيد ٣٠٥ ، المفيد : الاختصاص ٢٣٦ ، القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ١: ٣٥ وغيرها .
 (١٥) ط : ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة مج ١ : ٢١٢ .
 (١٦) ط : القنوزي : ينابيع المودة ص ١٠٢ ، عن ابي سعيد الخدري قل سألته (أي الرسول (صلى الله عليه وآله) عن قول الله عز وجل { قل كفى بالله .. الآية } فقال (صلى الله عليه وآله) : ذلك اخي علي بن ابي طالب) .

ومافي الاحتجاج ١: ٢٣٢ من روايات عديدة في هذا المعنى كما عن سليم بن قيس الهلالي انه سمع عليا (عليه السلام) يقول في الآية .. (اي عني بمن عنده علم الكتاب) .
 (١٧) شرح النهج ١: ١٩ .
 (١٨) شرح النهج ١: ١٩ .

وفي رواية عن سعيد بن المسيب ان ابن عباس (رض) سأل رجلا :
اعلي اعلم عندك ام انا ؟ فقال الرجل لو كان اعلم عندي منك لما سألتك
(وكان جاءه سائلا) قال : فغضب ابن عباس حتى اشتد غضبه ثم قال :
تكلتك امك علي علمني وكان علمه من رسول الله (ﷺ) ورسول الله (ﷺ)
علمه الله من فوق عرشه فعلم النبي (ﷺ) من الله وعلم علي من النبي
وعلمي من علي وعلم اصحاب محمد كلهم في علم علي كالقطرة
الواحدة من سبعة ابحر (٧٩) .

هذه الملامح المهمة من العلاقة الوثيقة بين الإمام والنص القرآني
اتضح في خصوصية فهمه (ﷺ) الى درجة يصورها في قوله لمن
سأله : هل عندكم شيء من الوحي ؟

فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا ان يعطي الله عبدا فهما في
كتابه (٧٠) . وانعام النظر في قوله (ﷺ) يثبت ان اقل ما يدل عليه (ان
مانقل عنه من اعاجيب المعارف الصادرة عن مقامه العلمي الذي يدهش
العقول مأخوذ من القرآن الكريم) (٧١) .

هذا الفهم الكامل للنص القرآني الذي تعبر عنه الروايات السابقة
بصفة الإمام (ﷺ) بانه استنطاق للنص الذي لا ينطق بنفسه وانما تلك
مهمة الإمام المعصوم ووظيفته التي يرثها عن النبي (ﷺ) يقول (ﷺ) :
ارسله (ﷺ) علي حين فترة من الرسل وطول هجعة من الامم وانتقاض
من الميرم فجاءهم بتصديق الذي بين يديه والنور المقتدى ، ذلك القرآن
فاستنطقوه ولان ينطق ولكن اخبركم عنه .. (٧٢) .

وقد قام (ﷺ) بهذه المهمة الجليلة خير قيام حتى اننا لو احصينا
ماروي عنه (ﷺ) لوجدناه اكثر الصحابة تصديقا لتفسير القرآن حتى
قال ابن ابي الحديد ان اكثر علم التفسير اخذ عنه (٧٣) .

(٧٩) الطوسي : الامالي ١ : ١١ .

(٧٠) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ٣ : ٧١ ، الفيض الكاشاني (محمد بن
المرتضى) : الصافي في تفسير القرآن ١ : ٢٢ المطبعة الاسلامية طهران ١٣٧٤ هـ -
١٩٦٧ م .

(٧١) الطباطبائي : الميزان ٣ : ٧١ .

(٧٢) نهج البلاغة الخطبة ١٥٨ ص ٢٢٣ تصنيف صبحي الصالح ط ١ بيروت ١٩٦٧ م .

(٧٣) شرح النهج مج ١ : ١٩ .

وكان لخصوصيته العلمية وقربه من النبي (ﷺ) من جهة وامتداد حياته طيلة مدة الخلافة الراشدة من جهة أخرى أثر كبير في سعة هذه الجهود ووضوح أثرها في تفسير القرآن الكريم لا سيما وقد اشتدت الحاجة بعد رحيل النبي (ﷺ) الى توضيح معاني القرآن ، وبرزت قضايا جديدة وحاجات فرضتها طبيعة اتساع الرقعة الجغرافية لدولة الاسلام او طبيعة التلاحق الحضاري والعقائدي الذي فرض تحديات أخرى اوجبت تصدي علماء الدين الى بلورة المنظور الاسلامي للعقيدة المستمدة من الكتاب الكريم وكان علي (عليه السلام) وابناؤه من بعده في مقدمة من وقف تلك الوقفة وهي مهمة الإمام المعصوم التي سنجد ان متكلمي الإمامية يرونها اساسا ودليلا لا ثبات وجوب الإمامة اذ لا بد من وجود الإمام المعصوم (لانتهاء البيان في النص في كل زمان يبين للناس في القرآن والسنة فلا يحصل البيان يقينا ، وحيث ان هناك تلازما بين امره تعالى بالتقوى وضرورة البيان وان التقوى مترتبة وتالية للبيان ومنوطة به وحيث ان النص فيه المتشابه والمحكم والمجمل والظاهر فلا بد من معصوم ، اذ لولا وجود المعصوم المبين للآيات الذي يحصل بقوله اليقين لم يحصل ما ينيط به من التقوى وهو مقتضى قوله تعالى { كذلك يبين الله

آياته للناس لعلهم يتقون } (٧٤) (سورة البقرة/ ١٨٧) .

هذا الارث العظيم الذي خلفه الإمام (عليه السلام) والذي لم يتهيا لهذا البحث في حدوده الضيقة الا لمس جوانب بسيطة منه هو التركة التي انتقلت الى الأئمة الآخرين (عليهم السلام) ولا سيما أننا قد اسلفنا القول ان احد طرائق علم الإمام هو التلقي عن سابقه مما شكل منظومة يكمل بعضها بعضها الآخر وكان لكل من الأئمة دوره الواضح فيها وان تفاوتت ملامحها التطبيقية الواقعية لكل امام منهم بتأثير الظروف السائدة في عصره وطبيعة حاجات ذلك العصر والمؤثرات السياسية والفكرية فيه مما كان له أثر واضح في بروز الدور العلمي لبعض الأئمة اكثر من الباقيين

(٧٤) ينظر : العلامة الحلي : الاقلين في امامة امير المؤمنين (عليه السلام) ٣٨٩ (بتصرف) .

ومن خلال القاء نظرة سريعة على الساحة الفكرية التي غطتها مدة حياتهم لاستقراء طبيعة جهد كل منهم نلتقط بعض الشذرات من ملامح دورهم .

واول ما يتجلى ذلك في خصوصية الدور الكبير الذي اداه الامام الحسن الزكي (عليه السلام) (ت ٥٠ هجرية) حيث سار على نهج ابيه (عليه السلام) في حمل راية الامامة بكل ما احتملته من مهام جليلة كان اهمها الحفاظ على مسيرة الاسلام العظيم وتثبيت ركائز العقيدة في حقبة حالكة شهدت احداثا جليلة استدعت منه تلك الوقفة التي حفظت بوضحة الاسلام .

فقد كانت له (عليه السلام) مواقف في الدفاع عن العقيدة تركت اثرا كبيرا في صياغة المنظور الاسلامي عموما والامامي على وجه الخصوص والذي يقوم على استجلاء المعاني الواقعية للنص القرآني والنبوي باستنتاجهما ليبوحا بما حملاه من ابعاد ذلك المنظور المتكامل المعصوم .

واكثر مانجد مصاديق ذلك فيما ورد عنه (عليه السلام) من المناظرات والمحاججات التي تناولت اغلب مباحث العقيدة وجوانبها وخصت اصل الامامة واثباتها والنص عليها وبيان احقيتهم (عليهم السلام) بها بمساحة كبيرة (٧٥) .

وقد فعلت المجاميع الحديثة وكتب العقيدة عند الامامية بالكثير من هذه النصوص الواردة عنه (عليه السلام) والتي شكلت رصيда تمثله متكلمو الامامية فيما بعد مع ماورد عن باقي الائمة (عليهم السلام) واسسوا في ضوئه ركائز المنظومة العقائدية للامامية .

واستكمالا لهذا الدور نجد ان الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) (استشهد : ٦١ هـ) قد بين أسس الامامة ودافع عن مفاهيمها وضوابطها التي اهمها ان الامامة عنده - وهي من أصول الدين - لم تكن مجرد منصب مياسي ولا الموقف تجاهها سياسيا وانما كانت عنده مسؤولية تجاه الله يتولاها الامام بالنص ولذلك فهو حين لم يبايع يزيد فلأنه يرى انه (في ظل دولة يقوم نظامها المياسي على أسس دينية فلا تعد البيعة أو انتخاب

(٧٥) ينظر للتفصيل الاحتجاج ١: ٣٩٥ - ٤٢٠ ، ٢: ٣- ١٣ ، الصدوق : التوحيد ص ٤٥ ، ١٨٤ ، ٢٣٠ ، ٣٠٧ ، ٣٧٨ - ٣٨٣ وكذلك الكليني : الكافي (الاصول) ، المرتضى : الشافي العلامة الطلي : الاثني في مواضع كثيرة منها .

الحاكم مجرد عمل سياسي وان بيعة يزيد انحراف عن اصل من اصول الدين^(٧١).

وانطلاقاً من هذا الأصل تحديداً، وهو من اهم ركائز المنهج العقائدي عند الإمامية، كانت ثورته ضد الحكم الاموي قضية ومبدأ دينياً (يتصل بالدعوة والعقيدة اكثر مما يتصل بالسياسة والحرب . ذلك ان معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب بل بأيدولوجية تمس العقيدة في الصميم)^(٧٢) فقد حاول الحكم الاموي ان يرسخ نظرية في القضاء والقدر تتقاطع مع ركائز العقيدة الاسلامية وتناقض القرآن وتنسب انحرافات الحكم الى قضاء الهي وتمثيل بشري لأرادة السماء وهي قضية تمثلت في سيادة عقيدة الجبر وان الخليفة ظل الله في الارض والمنفذ لأرادته وهو ماعبر عنه بالتفويض الالهي الذي بنت عليه الدولة الاموية بعلمة وحكم معاوية ويزيد بخاصة مسألة الخروج عن المبدأ الاسلامي في الحاكمية السياسية وتحويلها الى قيصرية وراثية لاتحددها الضوابط الدينية الروحية التي تمثل اهم ركائز الالهية للخليفة فكان يراد مثلاً تثبيت ان اختيار يزيد للخلافة كان بقضاء من الله تعالى وليس للعباد خيرة في امرهم وهكذا كاد يكون من مظاهر العقيدة ان تترسخ نظرية التفويض الالهي للحاكم بغض النظر عما إذا كانت مسيرته في طاعة الله او سخطه وكأنه قضاء حتمي على العباد وهي تحولات دراماتيكية في مسيرة العقيدة الاسلامية كانت لها اثار مدمرة في الواقع العقائدي والسياسي فيما بعد فكان خروجه (عليه السلام) تصحيحاً للمسيرة وترسيخاً لمفاهيم الدعوة الاسلامية الصحيحة وتأسيساً لاصول الموقف المبدئي من قضية الإمامة (الخلافة) ومعايير النظر اليها ودفاعاً عن الحق الديني وليس الشخصي في اختصاص الإمام (عليه السلام) بالنص الالهي بطريق النص من النبي (ص) ثم نص الأئمة السابق منهم على اللاحق .

وكان لاستشهاده (عليه السلام) في سبيل هذا المبدأ ثمار جليلة من اهمها انه مثل نقطة تحول في التفكير المنفي من حيث استتكار جمهور اهل السنة موالاته

(٧١) احمد محمود صبحي : نظرية الامامة ٣٢٢ .

(٧٢) المصدر نفسه .

خلفاء الجور وانتهوا الى اعتبار الخلافة الدينية منتهية بتنازل الإمام الحسن (عليه السلام) (٧٨).

ونلاحظ ان الخط الفكري لولده الإمام علي بن الحسين (عليه السلام) (ت : ٩٥ هـ) قد طبع بطابع الدعاء (٧٩) كجمال اعتمده الإمام لبث الدعوة الاسلامية فالصحيفة السجادية التي ضمت ماورد عنه (عليه السلام) من ادعية حملت الكثير من المفاهيم القرآنية وجلت الأصول العقائدية واسست لمنهج فكري ينطلق من تحقيق الصلة مع الله تعالى كاساس لبناء عقيدة قوية تضع الانسان على أفق بناء النظام الاسلامي الاجتماعي والتعبدية والعقائدي الذي أسس القرآن الكريم والسنة الشريفة ركائزه الأولى (٨٠) وانطلق الخط الفكري عند الإمام الباقر محمد بن علي بن الحسين (عليه السلام) (ت : ١١٤ هـ) من دور التوجه الى التوسع في بث العلوم والمعارف حتى لنلاحظ ان ممارسته لامامته اكثر متبيز من (كثرة روايته الاحاديث عن الرسول (ص) وعن آيائه (عليه السلام) وبث العلوم والمعارف بكل وسيلة بحيث شكل ذلك مصداقا جليا للروايات المشهورة في تلقيب الرسول (ص) له بالباقر (٨١) وهو وصف صار خاصا به (عليه السلام) حتى لا يطلق الاوينصرف الذهن اليه وحده - كما تعارف اهل اللغة فنجدهم في تعريفهم الباقر انه شق

(٧٨) نظرية الإمامة ٣٤٨ .

(٧٩) ظر: المصدر نفسه ٣٥٠ ، محمد الخليلي : امالي الإمام الصادق : ١٥٣ مطبعة النعمان / النجف ١٩٦٥م - ١٣٨٤ هـ .

(٨٠) ينظر الصحيفة السجادية وقد طبعت عدة طبعت وتحتوي ٥٤ دعاء في مختلف الاغراض .

(٨١) من رواية طويلة ان جابر بن عبد الله الانصاري ((كان يقعد في مجلس رسول الله (ص) .. وكان ينادي يباقر العلم يباقر العلم . فكان اهل المدينة يقولون : جابر يهجر . وكان يقول والله ما اهجرك ولكن سمعت رسول الله (ص) يقول ستترك رجلا مني اسمه اسمي وشمائله شمائل يبيقر العلم بقرا فذلك الذي دعاني الى ما اقول) ينظر اصول الكافي ١ : ٤٦٩ ، المفيد : الارشاد ٢٩٤ . المطبعة الحيدرية ، نجف ط ١٣٩٢ ، ١٩٧٢م . وروى قريبا منه اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ٢ : ٣٢٠ .

العلم والتوسع فيه واستنباط فروعه وانه لذلك سمي محمد بن علي بالباقر^(٨٢) فقد اثرت عنه (عليه السلام) علوم ومعارف في شتى المجالات الفكرية الاسلامية وبرزت في عصره على وجه الخصوص ملامح الاكتمال لمذهب الشيعة الإمامية في آرائه في العقيدة ، والاستقلال التام في ارائهم^(٨٣) . ولاسيما ان من اهم ملامح عصره (عليه السلام) ظهور الاعتزال وشيوع الجدل والمناظرات في قضايا التوحيد والذات والصفات .. وغير ذلك .

حتى قيل (لم يظهر عن احد من اولاد الحسن والحسين عليهما السلام من العلوم مظهر منه من التفسير والكلام والفقوى)^(٨٤) .

ويعد تولى الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) (ت : ١٤٨ هـ) الإمامة بعد ابيه الباقر مرحلة تاريخية فاصلة وحاسمة طبعت المذهب بطابعها في المجالات الفكرية وجميعها وكان لطبيعة عصره كونه مرحلة انتقال السلطة من الامويين الى العباسيين ان فسخ لمامه المجال واسعا لترسيخ أسس الفكر الإمامي وأن يتوسع في جهده العلمي وعطائه الفكري فتوزعت اهتماماته على شتى العلوم الدينية وتناولت العلوم الاخرى كالكيمياء والفلك والرياضيات .

وقد استقل (عليه السلام) بالإمامة مدة اربع وثلاثين سنة (١١٤-١٤٨ هـ) كانت لها اهمية كبيرة في وضوح اثره البارز في فكر الإمامية وتبين ذلك بوضوح تام في منهجه الفكري القائم على اساس المحافظة على العقيدة الاسلامية في وجه تيارات الالحاد والزندقة التي سادت عصره ،

^(٨٢) ينظر مثلا : الازهري : تهذيب اللغة ٩ : ١٣٦ ، ابن منظور : لسان العرب ٥ :

١٤٠ ، الفيروز ابادي : القاموس المحيط ١ : ٣٧٥ .

^(٨٣) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ٣٥٩ .

^(٨٤) المجلسي : البحار ١١ : ٨٤ .

وموقفه من الحجاج والمناظرة مع اتباع الفرق الإسلامية الأخرى^(٨٥) لاسيما ان بدايات علم الكلام ظهرت في هذا العصر .

وكان لمنهجه اثره الواضح في تشكيل منهج الإمامية الكلامي والتفسيري ويظهر اثر ذلك بوضوح من كثرة تلامذته الذين عدوا بأربعة الاف^(٨٦) . وقد نسب اليه تفسير للقرآن^(٨٧) وجمع تلميذه (المفضل) مجالسه واماليه التي ضمنها اراء كلامية مهمة تناولت شتى مفاهيم العقيدة^(٨٨) . كما رويت عنه المنات من الروايات في التفسير والعقائد تضمنتها كتب الحديث والعقائد^(٨٩) .

وصارت للإمام الصادق (عليه السلام) بسعة علمه وكثرة الأخذ عنه، مدرسة بل جامعة إسلامية كبرى انتشرت اثارها في ارجاء العالم الإسلامي وشكل اتباعها الكثير من الملامح الفكرية الإسلامية تفسيرا وفقها وكلاما .

وهؤلاء الأئمة الثلاثة علي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق (عليهم السلام) ارتبطوا بالقرآن بعلاقة وطيدة وتصدوا لتفسيره وكشف معانيه وشكلوا قوام مدرسة الكوفة في تفسير القرآن^(٩٠) .

كما ان تلامذة كل من الإمامين الباقر والصادق (عليهم السلام) يمثلون الاتجاه النصي في مدرسة الكوفة في التفسير التي كان لها أثر واضح في ظهور مؤلفات عديدة في تفسير القرآن الكريم^(٩١) .

(٨٥) نظرية الإمامة : ٣٦٢، عبد الله فياض : تاريخ الإمامية ص ١٥٠ .

(٨٦) ظ: المفيد : الارشاد ٢٤٩ .

(٨٧) ظ: بروكلمان : تاريخ الادب العربي ٤ : ٩ - ١١ .

(٨٨) ظ: محمد الخليلي : امالي الإمام الصادق (عليه السلام) لاسيما الجزء الرابع منها .

(٨٩) ظ: الكليني : الكافي (الأصول) الصدوق : التوحيد الطبرسي : الاحتجاج .

(٩٠) ظ: د . محمد حسين الصغير (مدرسة الكوفة في تفسير القرآن العظيم) بحث منشور في مجلة المورد عدد ٣ سنة ١٩٨٨ م عدد خاص بالدراسات القرآنية ص ٩٥ .

تولى الإمامة بعد الصادق (عليه السلام) ستة أئمة هم ولده موسى الكاظم (ت : ١٨٣ هـ) ثم علي بن موسى الرضا (عليه السلام) (ت : ٢٠٣ هـ) ثم محمد الجواد (عليه السلام) (ت : ٢١٩ هـ) ثم ابنه علي الهادي (ت : ٢٥٤ هـ) ثم ابنه الحسن العسكري (عليه السلام) (ت : ٢٦٠ هـ) ثم ولده الإمام المنتظر المولود عام ٢٥٥ هـ . الا ان دور هؤلاء الأئمة لم يكن بارزا بدرجة وضوح دور الإمام الصادق (عليه السلام) للأسباب والمؤثرات التي سبق الحديث عنها (فلم تمنح الفرصة لواحد منهم ليظهر ما استودعه الرسول (ﷺ) إياه وليبلغ ما استحفظه عليه كما سنحت للصادق (عليه السلام))^(١١) .

الا ان الإمام الرضا (عليه السلام) من بين هؤلاء الأئمة يتميز بورود الكثير من الروايات عنه في تفسير القرآن والمناظرات الكلامية ولأشياء انه (عليه السلام) عاصر محنة (خلق القرآن) وقد وردت عنه صحيفة تضمنت أسس العقيدة وأصول الدين الفها بطلب من المأمون . وكانت له مناظرات كثيرة أهمها مجلس المأمون المشهور^(١٢) في التوحيد ونفي التجسيم وعصمة الانبياء وغيرها من المسائل .

وفي المباحث الآتية من هذا الفصل سنتبين لنا ملامح من الدور الكبير الذي مارسه الأئمة (عليهم السلام) في تفسير القرآن وبيان أصول العقيدة انطلاقاً منه ومن ثم تأسيس أصول المنهج الإمامي في فهم النص القرآني .

(١١) المصدر السابق نفسه ٩٥ .

(١٢) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ٣٦٣ .

(١٣) ينظر التفاصيل في : الصدوق : التوحيد ص ٤٤١ - ٤٥٤ ، عيون اخبار الرضا ١ : ١٥٤ وما بعدها . ، الطبرسي : الاحتجاج ٢ : ١٧٤ وما بعدها .

المبحث الثاني

ضوابط التعامل مع النص القرآني في رأي الأئمة

من خلال متابعة تصدي الأئمة (عليهم السلام) لتفسير النص وتجليه معانيه وبيان مفاهيمه وفك اسرار متشابهه كونهم الراسخين في العلم الكاشفين عن النص المستنطقين إياه - كما هو مدلول الروايات - من خلال ذلك كله نجدهم (عليهم السلام) يضعون جملة من الضوابط المهمة تؤسس عليها أصول النظر الى النص القرآني ثم محاولة فهمه وتفسيره نصوصه .

ولما كانوا هم عدل القرآن والناطقين عنه والمتلقين علمه عن النبي (ﷺ)، أو بالالهام، فاتهم انما يفهمون النص ويكشفون عن معناه بتلك الهبة القدسية وهم ممن يؤسسون ويوصلون منهج فهمه فان هدفهم من ذلك هو :

١ - ان يواكب للنص العقل الانساني في حركته ، ويتصاعد معه في ترقية .

٢ - وان يكشف عن السبل والدلالات التي يرسمها القرآن في اضاءة الطريق والنهوض بمهمة البيان .

٣ - ولتسهيل ولوج هذا الطريق وصولا الى تحقيق الهدف من النزول فالخطاب عام لم ينزل لاحد من دون آخر وانما اختلف الناس في مراتبهم تجاهه من جهة :

أ - تفاوتهم في القدرة على فهمه .

ب - اختلافهم في الزاوية التي يسقطون منها نظرهم الى النص .

ج - اختلاف وسائلهم المستعملة في فك مغاليقه .

٤ - الاختلاف في الغاية التي تكون منطلقاً في تصديهم لمحاولة فهمه وكشف دلالاته ، اذ كثيراً ما تكون تلك الغاية محركاً الى النظرة الموضوعية للنص بعيدا عن التعصب والتأويل المتعسف مثلما يمكن ان تكون تلك الغاية ايضاً سبباً في تحميل النص مالا يحتمله وجره الى مالا صلة له به ، أو مط المفاهيم وتفكيك السياقات والوحدة الموضوعية في النص لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصة بالتصدي للفهم ومن ثم يؤدي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم التصدي عن ايقاع

مسيرة النص لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصة بالمتصدي للفهم ومن ثم يؤدي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم المعتدي ومن ثم مسيرة العقل والوصول به الى المنطقة الآمنة التي تتجمع عندها الامكانات التي يحملها النص في القدرة على تغيير الواقع ورسم ملامح المسيرة الانسانية .

كان هذا كله هو المحور الذي دارت حوله الضوابط التي رسخها الأنمة للمتصدي لتكون دلالات وعلامات في مسيرة حركة النص ، ومن ثم مسيرة المفسر والمستفهم ولتمثل عوامل تمنع الخروج عن حدود الطريق الذي يرسمه النص القرآني اولا ، ثم هي مانعة من تخلف الفهم في مسيرته بعيدا عن النص وحركته ثانيا ، اذ تبث فيه ديناميكية وطاقة دافعة دائما الى محاولة اللحاق بالنص لاستكناه كوامنه واستكشاف مفاهيمه وتدبرها ومن ثم انعكاس هذه الفعالية في تلمس ماقي النص من القدرة ليس على مسايرة الزمن فحسب ، وانما سبق كل حدود متصورة للبعد الزمني الذي هو فيه ، واحاطته بآية ابعاد للتطور يمكن ان يتوافر عليها ذلك الزمن المعين ، بل تؤثر هيمنة النص واحتوائه لكل خط نهاية متصور يمكن ان يقف عنده العقل البشري وقدرته المزود بها . فللنص القدرة على الانطلاق بعيدا عن كل خط نهاية لانه تبيان لكل شيء ولان علاقته مع الزمن هي علاقة البعد المفتوح .

وهذا الاحتواء والاحاطة عجز العقل البشري حتى اليوم عن استكمال ولو تصور جوانبه واستبيان احتمالاته وامكاناته فضلا عن مسايرته ومن ثم فمسيبقي العقل البشري المحدود متخلفا عن الوصول الى استكناه كل ما يحمله النص من (تكثيف) دلالات وتفصيله وتركيز مفاهيم مالم يستهد بهذه الضوابط التي تزوده بالآيات وضعها العقل المعصوم الذي خص بالقدرة على استنطاق النص ، وبدونها فان ذلك العقل المحدود سيعجز عن مجرد القدرة على الارتقاء الى مستوى التدبر المثمر المندوب اليه في النص وهو اقصى مايسطيعه - وسنقف عند هذا التقاوت بينهما في قضية الظاهر والباطن في النص - بما يستلزم من المحدود التبعية للمعصوم والاستهداء به في ما يؤسسه من أصول النظر الى النص وهذا ماسيجعلنا نخوض عميقا في الروايات

الواردة عن الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) في تأسيس الضوابط والآليات لفهم النص من بيئاتهم لها مباشرة كضوابط أو بانتزاعها من تطبيقهم إياها عند تفسيرهم النص ، أو عند اقتباسهم إياه في مجال الاستدلال به للكشف عن ملحظ عقدي أو تفصيل أصلي من أصول الدين وبما أن البحث بازاء تحديد هذه الضوابط بدقة يتحكم بها الإطار البياني المروي عن المعصوم فسيبتعد الباحث عن التتظير والاجتهاد الخاص على الأصل ويكتفي - قدر الامكان - بتلقي انعكاساته التي تبرز في الذهن مع محدودية القدرة الشخصية للتعبير عنها أو في تلقيها . وهذه الضوابط يمكن اجمالها بالآتي :

الأول : تعيين حدود النظر الى النص وقيمه الخاصة

ويقوم ذلك على تصور الطاقات المفتوحة للنص والاحاطة بطبيعة ما يحمله من خصائص كامنة وظاهرة لا يمكن - في حدود زمن معين - تصورهما تفصيليا لان ذلك أمرٌ يكشف عنه في ضوء تراكم فاعلية العقل البشري وامكاناته الموضوعية ازاء النص وإن كان تصور ذلك ممكنا اجماليا في إطار الاستعانة بما يُعرف النص به نفسه كونه { تبياننا لكل شيء } (النحل/ ٨٩) .

وهذا ملاحظ ائمة أهل البيت (عليهم السلام) قد شددوا الإشارة اليه ورسموا في سبيل التفسير دلالة مهمة يجب ان لا تختفى هذه الحقيقة وهو ما لمسناه جلجا من بعض الروايات المنقولة عنهم (عليهم السلام) .

من ذلك مروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) انه قال (ان الله لم يدع شيئا تحتاج اليه الأمة الى يوم القيامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) وجعل لكل شيء حدا وجعل عليه دليلا يدل عليه)^(١) .

ويؤكد الإمام الصالح (عليه السلام) مصدرية القرآن للتأصيل في تحديد دقيق يفهم الآية على واقع ما عليه القرآن في تأصيله الأصول وأمانت المسائل

(١) ظ: أبو جعفر محمد بن الحسن الفروع الصفاق : بصائر الدرجات ١ : ٦ . طبع طهران (د . ت)

وان لم يخض في التفصيل والتفريع في شؤونها كافة يقول الإمام (عليه السلام) (ما من شيء يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله) (١٥).
ومهمة التفريع وانتزاع الجزئيات تبقى مهمة الفهم المتصدي الذي يتفاوت كما اسلفنا - ونجده في اعلى حدوده وامكاناته يتمثل عند الأئمة (عليهم السلام) في ما يصوره الإمام الصادق (عليه السلام) ايضا بقوله (١٦) (اني اعلم ما في السموات وما في الارض ، واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار ، واعلم ما كان وما يكون ثم مكث هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه فقال : علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول { تبياننا لكل شيء } (النحل/٨٩).

هذه الطاقات والشمولية الكامنة في النص القرآني هي سمات خاصة به ميزته من غيره من الكتب السماوية لذا ترى الإمام (عليه السلام) يقارن القرآن في مطلبيته بالكتب الأخرى في نسبتها فيقول في ما نقله العياشي (قال الله لموسى (عليه السلام) { وكتبنا له في الألواح من كل شيء } (الاعراف/١٤٥) . فعلمنا انه لم يكتب لموسى (عليه السلام) الشيء كله ، وقال الله لعيسى (عليه السلام) { لأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه } (الزخرف/٦٣) وقال لمحمد (ﷺ) { وجئنا بك شهيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء } (النحل/٨٩) (١٧) .

وترتبط هذه الشمولية والاحاطة باهم خصائص الرسالة الإسلامية في كونها خاتمة الرسالات وهي بناء على ذلك من لوازم الخاتمية في كونها كمال الدين الإلهي المنزل الى العباد في استنفاد محتملات الحاجة الانسانية كلها التي ينبغي للنص تغطيتها وهذا المعنى هو ما عبر عنه الإمام

(١٥) ظ: البرقي (الشيخ ابو جعفر محمد بن خالد : المحاسن ٢٦٧ دار الكتب الإسلامية . طهران .

(١٦) الكليني (الاصول) ١ : ٢٦١ ، البحار ج ٩٢ ص ٨٥ المكتبة الإسلامية / طهران ١٣٨٧ هـ .

(١٧) تفسير العياشي : ٢ : ٢٦٦ .

الصادق (عليه السلام) في ما روى عنه : (ان الله انزل القرآن تبيان كل شيء حتى والله ماترك شيئا يحتاج العباد اليه الا بينه للناس حتى لا يستطيع عبد يقول : لو كان هذا في القرآن الا انزل الله فيه) (١٨) وهذا ما اكده القرآن لنفسه في آخر ما نزل منه خاتما الوحي الالهي في آخر ما يتضمنه بقوله تعالى { اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً } (المائدة/٣) .

ان هذه الشمولية في النص تستلزم من المتصدي - لتفسيره كما يوحى به الأئمة (عليهم السلام) - ان يرتقي بفهمه الى مستوى استكناه الآفاق المفتوحة للنص بما يحقق كشف مالم يكشف بعد .

وتدل الروايات من جانب آخر على ان ما انكشف للأئمة (عليهم السلام) من معارف عظيمة كانت تنطلق اساسا من هذه الشمولية في النص وهو ما جعل الإمام علياً (عليه السلام) يقول لمن سألته : هل عندكم شيء من الوحي ؟ قال (عليه السلام) : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا ان يعطي الله عبدا فهما في كتابه) (١٩) .

الثاني : مرجعية النص ومركزيته وحاكميته .

ان هذه الاحاطة والشمولية تقتضي - في سبيل الامر البديهي - ان يكون هذا النص معيارا ومقياسا يحدد بلزائه وفي ضوئه كل ما يمت الى الاسلام - شريعة أو عقيدة - بصلة فما وافقه أخذ به لانه وحده الحق والكلمة الناطقة بخطاب الله تعالى والمعبرة عن قوانين الوجود كما مر فيها قوله تعالى { والذي اوحينا اليك من الكتاب هو الحق .. } (فاطر/٣١) .

(١٨) المجلسي : البحار ٩٢ : ٨٥ ، ينظر ايضا الرواية المؤكدة لهذه عن الإمام الرضا (عليه السلام) : (ان الله عز وجل لم يقبض نبينا (صلى الله عليه وآله) حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه الناس كملا وقال عز وجل { ما فرطنا في الكتاب من شيء } . الكافي (الاصول) ١ : ١٩٨ .

(١٩) صحيح البخاري ١ : ٢٩ ، السنن ٤ : ٢٣٠ ، الكاشاني : التفسير الصافي ١ : ٢٢ .

وقال تعالى { وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول } (النساء/ ٥٩) .

وقال تعالى { وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه } (النحل/ ٦٤) .

هذه المعيارية لكدها الرسول الكريم (ﷺ) لكونها مستورية المنظور الاسلامي في مختلف جوانبه بقوله (ﷺ) (ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وماخلف كتاب الله فدعوه)^(١٠٠) فان مايرتّب على ذلك هو كامل الاستفادة من الخصائص والاثار المهمة التي توافر عليها النص والتي بينها (ﷺ) قوله (القرآن هدى من الضلالة ، وتبين من العمى ، واستقالة من العثرة ، ونور من الظلمة ، وضياء من الاحداث ، وعصمة من الهلكة ، ورشد من الغواية ، ويبيان من كل الفتن ، وبلاغ من الدنيا الى الآخرة ، وفيه كمال دينكم ، وماعدل احد من القرآن الا الى النار)^(١٠١)

وبما ان السنة شارحة القرآن وهو الذي وجه المسلمين الى وجوب الرجوع الى النبي (ﷺ) فقال تعالى { وما اتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/ ٧) .

فاننا نجد النبي (ﷺ) يوصي بالتمسك بالقرآن والاخذ به وعرض الروايات المنقولة عنه (ﷺ) على كتاب الله .

وان حجب هذه المعيارية - التي يجعلها الأئمة (عليه السلام) ضابطا مهما لفهمه - بالغاء شرط موافقة الاحاديث أو ما يستنبط من القرآن يعني ذلك العدول الى ما يؤدى الى النار ويدخل ذلك في خانة الكذب المؤدى اليها وقد كثرت الكذابة على النبي (ﷺ) وانتشر الوضع والافتراء حتى نبه (ﷺ) فقال (من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من

(١٠٠) الكافي (الاصول) ١ : ٦٩ .

(١٠١) الكافي (الاصول) ٢ : ٦٠٠ .

النار) (١٠٢) فلا بد والحال هذه من مراقبة ما ينقل ومحاسبته في ضوء هذه المرجعية وضرب ما خالفها منه عرض الجدار.

وهذا أمر شديد الضرورة تفرضه فضلاً عن كثرة الكذب والوضع في الاحاديث كثرة الافهام المختلفة الاتجاهات التي تصدت للتعامل مع النص واستجلاء تصورهما لملامح العقيدة واصولها وكثر من ثم اهل الجدل والتأويل والاراء وصار كل اهل رأي يلجأون الى النص محاولين تأويله بما يوافق مذاهبهم فصار لزما على كل متصد للتفسير ان يحافظ على هذه المعيارية والحكمية للنص القرآني ثم السنة الصحيحة الصدور وهو ما ينطبق عند الإمامية على ما يرد عن الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام).

لذلك نجد ان الأئمة (عليهم السلام) في تأسيسهم منهج فهم النص يؤكّدون هذا الضابط الرئيس بجعل القرآن الكريم معياراً وحاكماً على المفسر الخوض على وفق مؤشرات لتحديد حقيقة ما يذهب اليه أو بطلانه.

فقد روي عن الإمام علي (عليه السلام) انه قال في جوابه لمن قال له : صف لنا ربك حتى نزداد في توحيده تعالى وصفته وطريق معرفته : (ممالك القرآن عليه من صفته فقبعة ليوصل بينك وبين معرفته وانتم به واستضيئ بنور هدايته فتعاني نعمة وحكمة أو تبتهما فخذ مأثوريت وكن من الشكرين ، وممالك الشيطان عليه مما ليس في القرآن فارفضه ولا في سنة الرسول (ﷺ) وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله عز وجل فان ذلك منتهى حق الله عليك) (١٠٣).

والمراد بما كلفك الشيطان .. الخ من قول الإمام (عليه السلام) هو (التوهمات والخيالات الحاصلة في النفس من المعارف فليس لاحد ان يتبعها بل لابد من الاعتقاد بالواقع على ماهو عليه واكّال علم ذلك الى الله تبارك وتعالى والا فيدخل ذلك في اتباع الشيطان واغوائه والتعمق المنهي عنه) (١٠٤). وعن الإمام الباقر (عليه السلام) انه قال (إذا حدثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله) (١٠٥).

(١٠٢) البخاري : ابو عبد الله محمد بن اسماعيل صحيح البخاري ١ : ٢٩ كتاب العلم المطبعة الكبرى الاميرية ببغداد ، مصر ١٣١٤ هـ ، متن الترمذي ١١ : ٦٧ .

(١٠٣) الصدوق : التوحيد ٥٥ .

(١٠٤) السبزواري : مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٥ : ٥٩ .

(١٠٥) الطبرسي : الاحتجاج ٢ : ٥٦ .

وكما ورد عن الإمام الرضا (عليه السلام) في أجوبته عن مسائل أبي قرّة المحدث وقد سأله في أن الرؤية قسمت لمحمد (ﷺ) كما قسم التكليم لموسى (عليه السلام) فأكّد الإمام (عليه السلام) نفى الرؤية عن الباري تعالى فكان أن احتجّ السائل بروايات عن الرسول (ﷺ) في حقيقة ما رآه في المعراج مما تصوّره (أبو قرّة) تفسيراً لآيات سورة النجم واستدلّ به لتأكيد حصول رؤية الله تعالى عند النبي (ﷺ) فاستنكر الإمام (عليه السلام) تلك الروايات وأكّد استدلالاً بالآيات القرآنية استحالة حصول الرؤية فقال أبو قرّة : فتكذب بالروايات ؟ قال الإمام (عليه السلام) : (إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها) (١٠٦) . أي كذب بها بالمعنى الذي يفهمه منها القائلون بالرؤية البصرية والافالروايات في حصول الرؤية (القلبية) كثيرة الورد عن الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) .

الثالث : مرجعية النص لنفسه

أن معيارية النص القرآني لغيره تمثل اهلية لتمثيل نفسه بنفسه وهذا مايمثل ضابطاً يشكل أساس منهج تفسيري أصيل هو البدء في الكشف عن النص بما كشفه عن نفسه من تفسير القرآن بالقرآن الذي يقوم على استيضاح معنى الآية من نظيراتها واهلية ذلك مستمدة من التدبر المندوب اليه في الكتاب نفسه قال تعالى { افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها } (النساء/ ٨٢) حيث يتم تشخيص المصاديق وتعرفها بالخواص التي تعطىها الايات وذلك لازم قوله تعالى { ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء } (النحل/ ٨٩) اذ كيف يتصور ان يكون القرآن الكريم تبياناً لكل شيء ويعجز عن ان يكون تبياناً لنفسه وكيف يكون { هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان } و { نوراً مبيناً } وهم احوج مايكون ان يهديهم اليه ويبين لهم نفسه ويضيء لهم خباياه .

(١٠٦) الصلوق : التوحيد ١١١ .

ثم ان الكتاب بتعبير الرسول (ﷺ) عنه - وهو المروي ايضا عن الإمام علي (عليه السلام) - (ليصدق بعضه بعضاً) ^(١٠٧) ومن مصاديق وتطبيقات هذا التصديق ان يبين بعضه خبايا بعضه الآخر والاستمداد ببعضه على كشف بعضه الآخر .

ومما لاشك فيه انه بوجود هذا الطريق الى فهم القرآن من الاهتداء بالبيان الالهي نفسه ينتج ان طريق فهمه غير مسنود وانه لا يحتاج الى طريق سواه وان كان هادياً فهل يفقر الى غيره في الهداية اليه ونحن نلاحظ من الكتاب نفسه ان الله تعالى هو المبين الأول لمراده من كلامه كما في قوله تعالى { كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون } (سورة البقرة/ ١٨٧) .

{ كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون } (سورة البقرة/ ٢١٩) .

{ ثم ان علينا بيانه } (القيامة/ ١٩) .

{ وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم .. } (آل عمران/ ٧) .

وفي هذا الملحظ المهم يرد عن الأئمة (عليهم السلام) الكثير من الروايات في ضابطية هذا المنهج وأولويته في مصادر تفسير النص القرآني ومنع تجاوزه الى غيره مع وجود البيان فيه والى الأخذ به والتدبر في نصوصه وتحقيق معياريته لقياس صحة أي فهم لنصوصه أو فحص صحة المرويات المنقولة عن الأئمة (عليهم السلام) في تفسيره كما تبين سابقاً .

ونلاحظ انهم في تفسيرهم كثيراً ما يستدلون بالآية على اختها ويستشهدون بمعنى على آخر في تفسير النص وهذا بلا شك دال على ان ذلك واقع في نطاق الامكان ويمكن للمخاطب ان يناله ، ولكن هذا الامر مقيد بوجوب النظر اليه في اطار انه (لم يكن عملاً ألبا لايقوم على كثير من التدبر والتعقل وليس بالامر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل انسان وانما هو امر يعرفه اهل العلم والنظر خاصة) ^(١٠٨) .

^(١٠٧) الصدوق : التوحيد : ٢٥٥ .

^(١٠٨) الذهبي (محمد حسين) : التفسير والمفسرون ١ : ٤١ .

لذلك فما يفاد من قيامهم (عليه السلام) بتفسير القرآن بالقرآن وتأصيلهم هذا الضابط المهم ان (المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية وذلك بالتدرب بالأثار المنقولة عن النبي (ص) واهل بيته (عليه السلام) وتهئية ذوق مكتسب منها ثم الورد والله الهادي (١٠٩) وستكون للبحث وقفة مع بعض مروياتهم (عليه السلام) في تفسير القرآن بالقرآن في مطلب قائم .

الرابع : الموقف من المحكم والمتشابه .

نلاحظ في متابعتنا النص الوارد عن الأئمة (عليه السلام) لقضية المتشابه انه يستشرف النص القرآني ويستضيء بخطوطه العريضة . ولا سيما ذلك النص الذي أسس للموقف من المتشابه في القرآن آية الحل والمرجعية التي ينطلق منها الى كشف التشابه وازالته ممثلاً في الآية ٧ من سورة آل عمران قوله تعالى { هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا .. } . ويمكن تلمس هذا الكشف المتصور للمتشابه عند المعصوم في مرجعيتين :

المرجعية الأولى : المحكم

ونلاحظ هنا ان الكتاب قد سبق الى تأسيس الاهلية الكاملة لهذه المرجعية وتحديددها في رفع التشابه ، فحين نتابع مادة (حكم) التي يعود اليها لفظ (المحكم) نجدها تعني : الشيء الذي حُكِمَ اصله ومنع منعا بحيث لا يمكن نفوذ شيء اليه حتى يفصله (١١٠) وبالعودة الى القرآن نفسه نجده يؤكد هذا المعنى حين يصف نفسه بانه جميعه كتاب محكم قال تعالى { كتاب احكمت آياته } (هود/٢) .

(١٠٩) الطباطبائي : الميزان ٣ : ٨٧ .

(١١٠) لسان العرب ، مادة حكم ١٢ : ١٣٤ .

كما اننا نلاحظ انه يصف نفسه بان جميعه متشابه بقوله تعالى { كتابا

متشابهها مثاني .. } (الزمر/٢٣) .

لكن اية المتشابه في سورة ال عمران تتحى منحى مغايرا تماما لهذا الإعمام وتبتعد بالوصف الى التعبير عن معنى اخر للتشابه المقصود فتبتعد بالوصف الى اتجاه تأسيسي لآليات الكشف عن النص حيث تقسم آياته على (محكمات) و(متشابهات) لتشكل العلاقة الحتمية والتضافرية بينهما بلا انفكاك ولتؤكد ان الفصل بينهما يعني اقتطاع النص وتهميش الجزء المهم منه .

هذه العلاقة هي من مرجعية المحكم للمتشابه المعبر عنها في الكتاب بـ (الامومة) .

ففي قوله تعالى { هن ام الكتاب } يمكن استخلاص المراد منها من خلال متابعة المفردة في القرآن لكشف الدلالة الاصلية لمعنى (ام) . اذ نلاحظ انها ترد فيه بمعنى الأصل وما يرجع اليه الشيء .

لاحظ قوله تعالى { وكذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتتذرا ام القرى ومن حولها وتتذرا يوم الجمع لاريب فيه } (الشورى/٧) .

وقوله تعالى { وانه في ام الكتاب لسينا لعلي حكيم } (الزخرف/٤) .

وماينتج من هذا هو ملامح صورة هذه المرجعية في المحكم للمتشابه حين يلجأ اليها في رفع التشابه حيث يتبين بوضوح ان المراد من المحكمات هي الآيات التي تتضمن اصولا قرآنية ثابتة ومعلمة في مقابل المتشابهات التي تبقى مدلولاتها من دون بيان مالم ترجع الى تلك الأصول الثابتة فالمحكم اذن هو محكم بنفسه ومبين بنفسه . اما المتشابه فيؤول الى الاحكام بعد رده الى المحكم الذي هو الأصل الثابت وهكذا تثبت دلالة الاحكام على النص بأكمله فيعود جميعه محكما ويرتفع التشابه الذي ثبت انه وقتي مندفع اولا بمرجعية المحكم له . هذه الحقيقة المهمة كانت مدارا للفهم المعصومي في طريق الكشف عن التشابه من توكيدها وبيان اسسها

العلامة منهجة وتطبيقاً وتأشير ضابطيتها وحكميتها عند التصدي لكشف
دلالات النص القرآني .

وهذا مقتضاه العديد من الروايات عنهم (عليهم السلام) لبيانه المندرج في
ضمن اتجاهين

١- روايات كاشفة عن تحديدهم (عليهم السلام) المتشابه .

ونلاحظ هنا العديد من الروايات نكتفي ببعضها

فمن ذلك ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) انه قال (ان اناسا تكلموا في

القرآن بغير علم وذلك ان الله تعالى يقول { هو الذي انزل عليك

الكتاب .. } { آل عمران / ٧) فالناسخات من المتشابهات والمحكمات من
الناسخات (١١١) .

كذلك ماورد في الرواية عن الإمام الصادق في رد المنسوخ الى
المتشابه (١١٢) .

وهذا التحديد للمتشابه في الروايتين وغيرهما يمكن حمله على انه جاء
بذكر بعض المصاديق للمتشابه ولم يكن القصد منه الحصر ، اذ يبدو ان
وصف المنسوخات بالتشابه يعود الى ما يظهر منها من استمرار الحكم
وبقائه وان الناسخ يفسر تشابه المنسوخ ويكشفه في دلالته على ان
استمراره مقطوع ويؤكد بطلانيته عنه .

وفي رواية اخرى اكثر تفصيلا وتحديدا يقول الإمام الصادق (عليه السلام)
فيما روي عنه (ان القرآن زاجر وأمر يأمر بالجنة ويحذر عن النار ،
وفيه محكم ومتشابه فلما المحكم فيؤمن به ويعمل به واما المتشابه فيؤمن
به ولا يعمل به وهو قول الله تعالى { فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله .. } (١١٣)

والنهي عن العمل بالمتشابه هنا نظرا لاجماله الذي يجب معه الرجوع
الى المفصل بمقتضى العقل ومن ثم ارجاع المتشابه الى المحكم .

(١١١) العياشي : التفسير ١ : ١١ .

(١١٢) ط: العياشي : التفسير ١ : ١١ .

(١١٣) ط: القمي (علي بن ابراهيم) : التفسير ٢ : ٤٥١ تصحيح وتطويق السيد طيب
الموسوي الجزائري مطبعة النجف ١٣٨٦ هـ .

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه سئل عن المحكم والمتشابه فقال^(١١٤) : (المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله) .

والتعبير بـ (جاهله) هنا يوميء الى وجود من لا يجهله وهذا ما يلزم عنه الرد اليه فيعود المتشابه محكما وهو ما يتمثل بالمرجعية الثانية لرفع التشابه وهم الراسخون في العلم الذين اشارت اليهم الآية - في حدود فهم الإمامية - وهذا ما سنقف عنده بعد قليل .

٢- روايات في دلالة المتصدي لل تفسير ان عليه بعد معرفة المحكم والمتشابه اجراء لوازم المرجعية بينهما وذلك برد المتشابه للمحكم ليعود النص كله محكما ويرتفع التشابه وبذلك ينكشف من النص ما يترتب عليه الفلاح واصابة الحق والاهتداء بهدي الكتاب وكشف المراد منه . عن الإمام الرضا (عليه السلام) (من رد متشابه القرآن الى محكمه هدي الى صراط مستقيم .. ثم قال) ان في اخبارنا متشابهات كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها فقتلوا)^(١١٥) .

والرواية ظاهرة في ان الأئمة (عليهم السلام) يرون مرجعية لكل محكم (مبين) في مقابل كل متشابه بغض النظر عن موضع ورود نص قرآني كان أو حديثا مرويا .

ومالم يتم هذا التفحص للمتشابه ثم رده الى المحكم فان الرغبة في فهم النص وكشف معانيه ستكون واقعة في اطار ما عبر عنه الإمام الباقر (عليه السلام) بقوله : (ليس ابعد شيء من عقول الرجال من تفسير القرآن)^(١١٦) .

المرجعية الثانية : الراسخون

يقوم الفهم الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) لأية المتشابه على اساس ان المقصود بالراسخين هم الرسول (ﷺ) والأئمة من اهل البيت (عليهم السلام)

^(١١٤) العياشي : التفسير ١ : ١٦٢ .

^(١١٥) الصدوق : عيون اخبار الرضا (عليه السلام) ١ : ٢٩٠ والرواية مروية ايضا عن

الرسول (ﷺ) ينظر الاحتجاج ٢ : ١٩٢ .

^(١١٦) ظ : العياشي : التفسير ١ : ١٢ .

(ع) ، وانهم يعلمون تأويل متشابه القرآن بالأخذ عن الرسول (ص) ويعلمهم بالمتشابه يعود محكما ويرتفع التشابه عنه ويرى مفسرو الإمامية تأكيداً لهذا الحصر ان قوله تعالى { الراسخون في العلم } معطوف على قوله تعالى { لا يعلم تأويله الا الله } فيكون المراد : لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم^(١١٧) .

وقد وردت العديد من الروايات عن الأئمة (عليه السلام) مؤكدة فهم هذه الآية الذي يحصر معناها فيهم وتؤكد هذه الروايات ان ذلك من الأسس المهمة التي ينطلق لفهم النص في ضوئها فيحكم في رفع التشابه في الآيات فضلاً عن المحكم اليهم هم (عليه السلام) فمن ذلك ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) انه سئل عن الآية { .. وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } فقال : يعني تأويل القرآن كله الا الله والراسخون في العلم ، فرسول الله افضل الراسخين قد علمه الله ما انزل عليه من التنزيل والتأويل [كذا] وما كان الله منزلاً عليه شيئاً لم يعلمه تأويله واوصيائه من بعده يعلمونه كله ..^(١١٨) .

والرواية السابقة عن الإمام الصادق (عليه السلام) في تحديد المتشابه تؤكد هذا المعنى اذ يقول الإمام (عليه السلام) بعد ابراده الآية في روايته (والراسخون في العلم هم آل محمد (ص))^(١١٩) وفي رواية اخرى عنه (عليه السلام) ايضاً انه قال (نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله)^(١٢٠) هذه الروايات الصريحة في انحصار الرسوخ بهم (عليه السلام) اقل ما كتدل عليه انهم ممن ينطبق ويجري عليهم معنى الآية فهم اهل مصداقها والا فهناك العديد من الروايات الاخرى عنهم (عليه السلام) تحدثت عن صفات الراسخين بمعان يمثلون هم المصداق الاكتم لها من مثل ما رواه العياشي عن الصادق (عليه السلام)

^(١١٧) انظر مثلاً القمي : التفسير ١ : ٩٦ ، العياشي : التفسير ١ : ١٦٣ الميزبوري : مواهب الرحمن ٥ : ٤٧ وغيرها .
^(١١٨) العياشي التفسير ١ : ١٦٤ . والصحيح ما انزل عليه من التنزيل والتأويل جميعه
^(١١٩) المصدر نفسه ١ : ١٦٣ .
^(١٢٠) المصدر نفسه : ١٦٤ .

عن امير المؤمنين (عليه السلام) : انه قال من رواية طويلة .. واعلم يا عبد الله ان الراسخين في العلم الذين اغناهم الله عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا { امانا به كل من عند ربنا .. } وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه منهم رسوخا .. (١٦١) ونستفيد من هذه الرواية بداليتين (١٦٢) :

الأولى : حث الإمام المخاطب ان يلزم طريقة الراسخين في العلم بالاعتراف بالجهل في ما جهله فيكون منهم ومشمو لا بما مدحهم به الإمام من الصفات الواردة في الدلالة الاخرى .

الاخرى : انه (عليه السلام) يفسر الراسخين في العلم بمطلق من لزم ما علمه ولم يتعد الى ما جهله .

وبالتالي فالرواية تتعرض الى صفات للراسخين قد تجري على مصاديق عديدة وتنطبق عليهم (عليهم السلام) من جهة انهم احد تلك المصاديق ولا سيما اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان الغيوب المحجوبة بالسدد اراد بها (عليه السلام) المعاني المرادة بالمتشابهات المخفية عن الافهام العامة ولذا ارفعه بقوله بعد ذلك : (فلزموا الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره) ولم يقل بجملة ما جهلوا تأويله (فتأمل .

هذه الدلالة في الرواية بعدم الانحصار للرسوخ في اهل البيت (عليهم السلام) مباشرة وان استفيد إنها تنطبق عليهم كاحد المصاديق على الرسوخ بصورة غير مباشرة الا ان هذا لا يمنع احتمال عدم وجود غيرهم ممن تنطبق عليه تلك الصفات فيكون لها مصداق آخر ومن ثم يعود الامر بما يملوحي الانحصار فيهم .

ويتأكد هذا الانطباق فيما روي عن الرسول (ﷺ) وقد سئل عن الراسخين في العلم انه قال : (من برت يمينه وصديق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين في العلم) (١٦٣) .

(١٦١) تفسير العياشي ١ : ١٦٣ .

(١٦٢) المطالباتني : الميزان ٣ : ٦٩ (بتصرف) .

وعن الإمام البقر (عليه السلام) : (الراسخون في العلم من لا يختلف في علمه)^(١٢٤).

وهذا التحديد يلتقي تماما مع التحديد الوارد في الآية الكريمة . حيث ورد فيها مقابلة الرسوخ في العلم بقوله تعالى في وصف الفئة الاخرى ((الذين في قلوبهم زيغ)) فكان الرسوخ في العلم هو الثبات وعدم الاختلاف والارتباب (الزيغ) عند العالم .

وبزيد الامر توضيحا ملورد عن الإمام الكاظم (عليه السلام) انه قال لهشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ) : (ياهشام ان الله حكى عن قوم صالحين انهم قالوا { ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة

انك انت الوهاب { (آل عمران/٨) علموا ان القلوب تزيغ وتعود الى عماها ورداها . انه لم يخف الله من لم يعقل عن الله ، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة ينظرها ويجد حقيقتها في قلبه ، ولا يكون احد كذلك الا من كان قوله لفعله مصدقا وسره لعلانيته موافقا ، لان الله عز اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل الا بظاهر منه وناطق عنه)^(١٢٥) .

ونكاد نرى تطابقا بين هذا التحديد لمعنى الرسوخ مع ما في الحديث السابق عن الرسول (ص) ففي كلام الإمام (عليه السلام) تحديد للرسوخ بقوله (من لم يعقل عن الله) وذلك (ان الامر مالم يعقل حق التعقل لم تتمسك طرق الاحتمالات فيه ولم يزل القلب مضطربا في الاذعان به)^(١٢٦) ولاشك ان هذا مصداق للزيغ الذي وصفت به الفئة المقابلة للراسخين في الآية ممن يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة .. ويتأكد كون الرجوع الى الراسخين في العلم من الضوابط المهمة في الكشف عن النص و(احكام) متشابهه من كلام الإمام علي (عليه السلام) من حديث طويل يخلص بعده الى بيان حكمة وجود المتشابه وخصوصية الراسخين بقوله (عليه السلام) .

^(١٢٤) ظ: السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت: ٩١١ هـ) : الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٧ المكتبة الاسلامية طهران ١٣٧٧ هـ .

^(١٢٥) الكاشاني : تفسير الصافي ١: ٢٤٧ .

^(١٢٦) الكافي ، الكاشاني : تفسير الصافي ١: ٢٤٨ .

^(١٢٧) الميزان ٣: ٧٠ .

ثم ان الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدث:
المبدلون من تغيير كتابه ((بالآيولات الباطلة)) قسم كلامه على ثلاث
اقسام :

فجعل قسما يعرفه العالم والجاهل .

وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن
شرح الله صدره للاسلام .

وقسما لا يعرفه الا الله وامناؤه والراسخون في العلم^(١٢٧) .

والقسم الثالث الذي يشير اليه الإمام لاشك دال على انحصار
الرسوخ .

الخامس : ادراك خصوصية تضمن النص للظاهر

والباطن

إذ ان من المؤكد ان للمنهج القرآني واسلوبه في ايصال الافكار
والمفاهيم والمعارف المختلفة اثرا بالغ الاهمية في عملية الكشف عن
دلالاته وهذا ما يستلزم من المتصدي لعملية الكشف ان يكون مستوعبا
الاساليب القرآنية في التوصيل والتبليغ وصيغ التعبير ، يقول تعالى { افاد

يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفاها } (سورة محمد/٢٣) ويقول

تعالى { كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولو:

الالباب } (سورة ص/٢٩) ونلاحظ ان اسلوب القرآن التعبيري يكاد

يتصور في صورتين تعبيرييتين هما :

١ - الظهور المباشر : وهو ما يمتثل فيه ارتسام مدلول الكلمة أو

الكلام بالنظرة الأولى في الذهن كما في قوله تعالى { قل هو الله

احد } (الاخلاص/١) .

(١٢٧) الطبرسي : الاحتجاج : ١ : ٣٧ .

٢- التضمن والاحتواء المستبطنين : وهو ما يتمثل في استعمال القرآن للمثل والقصة للإيحاء بالمفاهيم من جهة أو استعمال الرمز والإشارة الخفية والاحتواء على مفاهيم مستبطنة لا تتكشف بمجرد التدبر ولا تظهر بالاكتفاء بالظاهر .

وقد عبر الإمام الصفاق (رحمه الله) عن هذه الحالة بقوله (رحمه الله) (نزل القرآن بآيك اعني واسمعي يا جارة) (١٢٨).

وهذا ما يطلق عليه في النقل عن الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) بالظاهر والباطن واحتواء النص عليهما وهو ما جاءت الروايات العديدة لبيانها فمن ذلك ما روي عن الرسول (ﷺ) من حديث طويل في وصف القرآن الكريم (له ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره انيق وباطنه عميق) (١٢٩).

ويبدو ان المراد من الظاهر هنا ما يفهم من ظاهر الايات الشريفة ، ومن الباطن الاشارات والرموز . وفي رواية عن الإمام علي (عليه السلام) (ما من آية الا ولها اربعة معان ظاهر وباطن وحده ومطلع فالظاهر التلاوة والباطن الفهم) (١٣٠) فالتلاوة هنا الظاهر من مدلول اللفظ واما الباطن فعنى به ما في ذلك الظاهر من معان مستبطنة . هذه الثنائية في النص الواحد تستدعي من المفسر المتصدي التفاتاً مهما الى ضرورة الوقوف طويلاً امام النص وعدم الانجراف الى التأسيس على الظاهر وحده بحيث يتقيد فيه وينزوي بالنص في دائرة ضيقة ويهمل مفاهيم ومعارف ربما تكون هي الجانب الأكثر تعبيراً وتوصيلاً لمراد المتكلم بالنص القرآني وربما تستبعد الكثير من الوجوه المحتملة في تفسيره لاسيما إذا كان النص كما عبر عنه الإمام علي (عليه السلام) ذا وجوه .

وهذا ما يتأكد بالمصادق الواقعي في الرواية عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال سألت ابا جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام)) عن شيء من تفسير القرآن فاجابني ، ثم سألته فاجابني بشيء آخر . فقلت جعلت فداك كنت اجبتني في المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟

(١٢٨) الكليني : الكافي ٢ : ٦٣١ .

(١٢٩) البحار ٨٩ : ٩٧ ، الفيض الكاشاني : التفسير الصافي ١ : ٩ .

(١٣٠) المصدر نفسه ١ : ١٨ .

فقال (عليه السلام) : يا جابر ان للقرآن بطناً والبطن بطن ، وظهرها وللظهر ظهر يا جابر ان الآية يكون اولها في شيء واوسطها في شيء واخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف على وجوه (١٢١) .

وهذا المستبطن من المفاهيم والمعاني في النص لابد له من كشف وتحديد عند الأئمة بنحو من الاتحصال بهم (عليهم السلام) مصداقاً وتطبيقاً للرسوخ في العلم الذي تبين لنا انهم ان لم يكونوا مصداقه لوحيد فهم في الاقل اجلى المصداق . ثم ان الفهم للباطن من النص يتعلق بالماز الذي اختصوا به من جهة ولطبيعة النص في مخاطباته التي تستحضر اختلاف الافهام وهو ما اشارت اليه روايات عديدة عنهم (عليهم السلام) كقول الإمام الحسين (عليه السلام) (كتاب الله عز وجل على اربعة اشياء على العبارة والاشارة والالطاف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص والالطاف للاولياء والحقائق للانباء (عليهم السلام)) (١٢٢) ويظهر من هذا امران :

١- ان للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب اهلها ومقاماتهم .

٢- ان الظاهر والبطن امران نسيبان فكل ظهر بطن بالنسبة الى ظهوره وبالعكس كما يظهر من الرواية السابقة عن الإمام الباقر (عليه السلام) التي تضمنت اختلاف اجوبته عن سؤال واحد .

من هنا نفهم ميزتهم (عليهم السلام) في الكشف عن باطن النص الذي يصل الى حد النطق عن القرآن (الصامت) كما عبر عنه الإمام علي (عليه السلام) في قوله (ارسله [النبي (ص)] على حين فترة من الرسل .. الى قوله (عليه السلام) ذلك القرآن فاستطقوه ولن ينطق ولكن اخبركم عنه الا ان فيه علم مايتي والحديث عن الماضي ودواء دائكم ونظم ما بينكم) وكما في قوله (عليه السلام) (انا القرآن الناطق وهذا القرآن الصامت) (١٢٣) تصريحاً بان فهمه للقرآن وانكشاف باطنه له بما علمه الرسول (ص) مما مر بيانه في الروايات السابقة وهذا الانكشاف هو الماثل الذي يفصل بين مجرد التدبر في النص وهو اعطى ما يصل اليه من عدا الأئمة (عليهم السلام) من متصدين للفهم ممن اجتمعت فيه الشرائط العامة للفهم وزالت عنه الموانع فاستبطن

(١٢١) العياشي : التفسير ١ : ١١ .

(١٢٢) المجلسي : البحار ج ٩٠ ص ٢٠ .

(١٢٣) نهج البلاغة : الخطبة ١٥٨ ص ٢٢٢ .

العقائد الحقّة الموافقة للبراهين العقلية واستظهر الاحكام العملية بمقدار ما دل عليه الظاهر فليس في وسع هؤلاء الا النظر من وراء حجاب الالفاظ الظاهرة والمفاهيم والصور الذهنية فهم يستفيدون منه بحدود ان استطاعوا تفسيره بعضه لبعضه الاخر ، اما الملاحم والغيبيات والتأويل بمعنى ارجاع مفاهيم الكتاب ومعارفه الى اصولها وغيره مما لا يكفي مجرد التدبر لاستظهاره ولا ترقى العبارة للتعبير عنه ولا تفيد الاشارة في الارشاد اليه مما هو خارج عن نطاق الظهور اللفظي فلا يمكن استنباطه وتحصيله الا بالعبور والرقى من مجرد التدبر الى الاستنتاج الذي يتوقف على تنزل القرآن من السر الى العلن وان ينطق بمكونه وذلك لا يكون الا لمن هو اهله وهم مستنطقو الباطن العميق .

السادس : استبعاد التفسير بالرأي والهوى عن ساحة فهم النص :

يشكل التفسير بالرأي احد الاتجاهات الرئيسية في تفسير النص القرآني وتكاد صورته تتحدد في مسلكين :

المسلك الأول : المقبول : باعتماد النظر المجرد (الذي يستعين بقواعد اللغة واساليب البيان من غير ان يخالف تفسيراً عن النبي (ﷺ) او يتناقض مع اسباب النزول التي صحت طرق اثباتها)^(١٣٤) .

ومن ثمّ فهذا المسلك يعتمد الاتجاه العقلي في الكشف عن معاني الآيات والفاظها وفي هذه الحدود اجاز العلماء هذا اللون من التفسير في ضوء شرائط تحرزية تتمثل في ارجاعه الى مرجعية النص ومعياريته اولا ، ثم الاعتماد على ماورد تفسيره عن النبي (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) ثانياً . وكذلك ان لا تعرف فيه بشاعة الاستبجاح .

هذه الضوابط مستكون فيما بعد منيرة المسبيل للمفسر برأيه على ان يكون حائزاً على الضوابط الفنية والموضوعية للمفسر التي تشكل ضابطاً اخر مهما من ضوابط التفسير بان يكون ذا معرفة واطلاع بقوانين اللغة (واساليبها بصيراً بقانون الشريعة حتى ينزه كلام الله على المعروف من

(١٣٤) ظ: الزرقاني : مآهل العرفان ١ : ٥١٨ .

تشريعه (١٣٥). ونلاحظ هنا ورود الكثير من الروايات عن الصحابة والتابعين في التفسير بالرأي بهذه الحدود وكما وردت عن الإمام علي (عليه السلام) في ما رواه البخاري عن أبي جحيفة قال : قلت لعلي (عليه السلام) : هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهم يعطيه الله رجلا في القرآن (١٣٦).

كما كان تلميذه عبد الله بن عباس من القلائل الذين كان لهم أن (أوتوا علما في كتاب الله رغم تخرج أكثر الصحابة من القول في تفسير كتاب الله) (١٣٧).

المسلك الآخر : التفسير بالرأي المنهي عنه :

فقد وردت العديد من الروايات عن الرسول (ﷺ) وآل بيته (عليهم السلام) والصحابة والتابعين في استنباحه والنهي عنه . وهو التفسير القائم على التخلي عن الضوابط التي حدد بها المسلك الأول فهنا يتم تفسير النص بالرأي الخاص بدون الاعتماد على شيء من علوم الشريعة والنظر إلى مرجعية الأسس والاصول التشريعية والعقائدية فيكون معنى الرأي هنا (الاعتقاد عن اجتهاد وربما اطلق على القول عن الهوى والاستحسان وكيف كان) (١٣٨) ؛ اذ نلاحظ من الروايات النبوية نهيا شديدا عنه كما في قوله (ﷺ) :

(من هسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) (١٣٩).

(من تكلم في القرآن برأيه فإصاب فقد أخطأ) (١٤٠).

وينطلق النهي والتشديد فيه عند الأئمة (عليهم السلام) من هذا الاطار النبوي ونلاحظ هنا انهم (عليهم السلام) في رواياتهم يحددون ثلاث صور تتدرج جميعا تحت عنوان لجوء المفسر إلى الاستمداد من غير القرآن في تفسيره وتتمثل هذه الصور في :

(١٣٥) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ٢ : ١٧٨ .

(١٣٦) ط: صحيح البخاري (كتاب العلم) ١ : ٢٩ ، السيوطي : الاتقان ٤ : ٢٣٠ .

(١٣٧) ابن تيمية : مقدمة في تفسير القرآن ٣٨ .

(١٣٨) الميزان ٣ : ٧٦ .

(١٣٩) تفسير العنشي ١ : ١٧ ، الكاشاني : تفسير الصافي ١ : ٢١ ، سنن الترمذي ١١ : ٦٧ .

(١٤٠) الترمذي : سنن الترمذي ١١ : ٦٧ ، الكاشاني : تفسير الصافي ١ : ٢١ .

الصورة الأولى : التكلم في القرآن بالرأي

فمما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال (من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ فهو ابعد من السماء)^(١٤١) .
 ويجعل الإمام الرضا (عليه السلام) اللجوء الى الرأي بمرتبة الكفر اذ يروي عنه انه قال (الرأي في كتاب الله كفر)^(١٤٢) .
 والروايات هنا تشير الى التفسير بالرأي في قيامه على استقلال المفسر برأيه في تفسير كلامه تعالى بما عنده من الاسباب والاجتهاد وعدم الرجوع الى غيره في فهم الكلام الالهي مما يوقعه في مغبة ان (يقيس كلامه تعالى بكلام الناس)^(١٤٣) .
 ومن وجوه تأثير التفسير بالرأي المنهي عنه الجانب العقائدي تحديداً اذ نلاحظ ان الآيات الكريمة ربما كان يتبين بعضها من بعضها الآخر أو يكون شاهداً عليه وهو من وجوه تفسير القرآن بالقرآن وما يقوم به المفسر بالرأي في الحدود المنهي عنها تترتب عليه اثار خطيرة تتمثل في ظهور التناقض بين الآيات القرآنية متسبب عن ابطال المفسر وتضييعه (للترتيب المعنوي الموجود في مضامينها فيؤدي الى وقوع الآية في غير موقعها ووضع الكلمة في غير موضعها)^(١٤٤) ويلزم عن هذا تأويل بعض القرآن أو اكثر آياته بصرفها عن ظاهرها .
 هذا المسلك الخطير لجأت اليه بعض الاتجاهات الفكرية في الاسلام فصارت تؤول نصوص القرآن بما تحاول فيه سحب النص الى مستوى التحييد التلم عن مساره الخاص الى مسار آخر يخدم ويتبع طروحات ذلك الاتجاه بتأويل الآيات التي يخالف ظاهرها اسم المذهب المؤول ومن ثم تحكم أصول المذهب في النص المرجعي واخراجه عن معياريته .
 وقد نبه الأئمة (عليهم السلام) على خطورة هذا التهميش للنص وسحبه عن محوريته الى الدوران في فلك الاراء المختلفة كل يجره الى محوره الذي يريد .

(١٤١) تفسير المياشي ١ : ١٧ .

(١٤٢) المصدر نفسه .

(١٤٣) الميزان ٣ : ٧٦ .

(١٤٤) الميزان ٣ : ٨٠ - ٨١ .

من ذلك مثلاً ما تجده في الرواية عن الإمام علي (عليه السلام) أنه يقول عن هؤلاء : (ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضية بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً واللهم واحد ونبيهم واحد وكتابتهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فإطاعوه ؟ أم نهاهم عنه فعصوه ؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه ؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى ؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصّر الرسول (ﷺ) عن تبليغه وإدائه والله سبحانه يقول { ما فرطنا في الكتاب من شيء } (الأنعام/ ٣٨) . و { تبياناً لكل شيء } (النحل/ ٨٩) ؟ وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً وإن لا اختلاف فيه فقال سبحانه { .. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً } (النساء/ ٨٢) . وإن القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لا تنفى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به (١٤٥) .

٢- الصورة الثانية : تفسير القرآن بغير علم

عن رسول الله (ﷺ) (من فسر القرآن بغير علم جاء يوم القيامة ملجماً بلجماً من نار) (١٤٦) .

وقوله أيضاً (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) (١٤٧) .

وقوله (ﷺ) (فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم به فكلوه إلى عالمه) (١٤٨) .

ومن المصداق المهمة للتفسير بغير علم ما يمثله في التصدي لتفسير القرآن من دون علم بطولوه المختلفة التي تتضافر في ما بينها لتشكّل أداباً فنية وموضوعية يتسلح بها المفسر فتكون ملكة وحساً وسلاحاً بيد المفسر لا متلاك إمكانية أن ينكشف له ما لبهم على غيره ممن افتقر إلى تلك الأداب

(١٤٥) الاحتجاج : ١ : ٣٨٩ .

(١٤٦) سنن الترمذي : ١١ : ٦٧ .

(١٤٧) الحر العاملي : الوسائل : ١٢ : ١٤٠ .

(١٤٨) السيوطي : الدر المنثور : ٢ : ٧ .

والعلوم وهذا ما يثبتين بوضوح من الرواية الطويلة عن الإمام الصالح (عليه السلام) يقول في وصف هؤلاء (.. احتجوا بالمنسوخ يظنون انه الناسخ واحتجوا بالمتشابه وهم يظنون انه المحكم واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام ، واحتجوا بآل الآية وتركوا السبب في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام والى ما يخته ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا ، واعلموا رحمكم الله : ان من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ والمنسوخ والخاص من العام ، والمحكم من المتشابه والرخص من العزائم ، والمكي من المدني ، واسباب التنزيل ، والمبهم من القرآن في الفاظه المنقطعة والمؤلفة وما فيه من علم القضاء والقدر ، والتقديم والتأخير والمبين والعميق والظاهر والباطن والجار فيه والصفة لما قبل مما يدل على ما بعد والمؤكد منه والمفصل وعزائمه ورخصه ومواضع فرائضه واحكامه ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون والموصول من الالفاظ والمحمول على ما قبله وعلى ما بعده فليس بعالم بالقرآن ولا هو من اهله)^(١٤٩) .

والرواية لا تحتاج الى تعليق فمن دون هذه العلوم ومعرفة جزئياتها تفصيليا وابداء الرأي في معاني النص القرآني وتصويرها على انها كشافا للمراد منه يعني ذلك كله تفسير القرآن بغير علم بحقيقة المراد فيعود تفسيراً بالرأي والهوى والاستحسان الذي لا يمت للنص ومعانيه بصلة ويقع تحت نطاق المنهي عنه المذموم الخوض فيه .

٣- الصورة الثالثة : ضرب القرآن بعضه ببعضه الآخر

وردت العديد من الروايات عن الرسول^(ص) والأئمة (عليهم السلام) في النهي عن ذلك لانه مما يقع تحت نطاق تحكيم الرأي الخاص والميل النفسي بتأثيرات الاتجاه الفكري والاثار المذهبي في تفسير النص . فمن ذلك ما روي عن الرسول (ص) (انه خرج على قوم يترجعون في القرآن وهو مغضب فقال : لهذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على انبيائهم وضربهم الكتاب ببعضه ببعض ، قال وان القرآن لم ينزل ليكنذب

(١٤٩) المرتضى : الايات النسخة والمنسوخة ٤١ تحقيق : علي جهاد الصلبي .

(١٥٠) ظ: مسند أحمد ١١ : ٨٢ .

بعضه بعضا ولكن نزل ليصدق بعضا ، فما عرفتم فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فامنوا به) (١٥١) .

(وفي رواية اخرى مشابهة عن الرسول ﷺ) ايضا انه سمع قوما يتدارؤون فقال : انما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وانما نزل كتاب الله ليصدق بعضه بعضا ، فلا تكذبوا بعضه ببعض ، فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم فكلوه الى عالمه (١٥٢) .

فالروايتان في مجال بيان اصل مهم يقوم عليه النظر الى النص القرآني يتمثل في ان هذا القرآن ومن حيث كونه منزلا من عند الواحد الاحد العليم المحيط فانه يصدق بعضه بعضه الاخر والا ثبت اللازم الآخر المقابل الذي صورته الآية الكريمة كدليل لصدوره عنه تعالى وذلك قوله

تعالى { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) وهذا ما اكده الإمام علي (عليه السلام) في رواية عنه دفع خلالها شبهة تناقض الآيات الكريمة فيما بينها عند من تصور حدوث ذلك من خلال ظواهر الآيات وعجزه عن فهم حقيقة المراد منها فتصور ان بعضها يكذب بعضا والرواية تقول ان رجلا جاءه (عليه السلام) ، فقال يا امير المؤمنين اني شككت في كتاب الله . فقال (عليه السلام) : تكلتك أمك وكيف شككت في كتاب الله المنزل ؟ قال : (لاني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضه الاخر فكيف لا اشك فيه ؟ فقال الإمام (عليه السلام) : ان كتاب الله ليصدق بعضه ولا يكذب بعضه بعضها الاخر ولكك لم ترزق عقلا تتفقق به فهات ما شككت فيه من كتاب الله عز وجل ... (١٥٣) ثم قلم الإمام (عليه السلام) برفع شبهة التناقض بين ظواهر الآيات كما تصورها هذا الشاك . بتأويلها بما يكشف الشبه ويؤكد عصمة النص من التناقض والاختلاف ويرسخ مرجعيته في تأسيس أصول عقيدة صحيحة) .

من ذلك ايضا ما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال (ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر) (١٥٤) قال الشيخ الصدوق سألت ابن

(١٥١) الميوطي : الدر المنثور ٦: ٢ .

(١٥٢) المصدر نفسه .

(١٥٣) الصدوق . التوحيد ٢٥٥ .

(١٥٤) العياشي : التفسير ١٨ : ١ .

الوليد عن معنى هذا الحديث فقال : هو ان تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى ويبدو ان هذا الكلام اراد به اصحاب المذاهب والمقالات من تأويلهم الايات التي لا تتوافق في ظاهرها مع أصول مذهبهم بما يؤدي الى (اختلاط بعضها ببعض وبطلان ترتيبها ونفع مقاصد بعضها ببعض)^(١٥٥) .

فهذا الضرب لبعض الايات ببعضها الآخر اكثر ما يكون في الايات التي تفصل العقيدة وتؤسس اصولها ، حيث يلجأ أولئك المتمذهبون الى نظراتهم الخاصة وأرائهم المستقلة فيحكمون انها معنى للآية المعينة ويحكمون على آية أخرى برأي آخر لهم ويجمعون بين الآيتين بذلك الرأي او يجعلون رأيهم في تلك الآية دليلا على ما اختاروه في الآية الاخرى من معنى^(١٥٦) .

وهو ما وصل حد النهي عنه ونمى الى درجة عده كفرا عند الرسول (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام) لانه يلزم منه نسبة تكذيب القرآن ببعضه بعضه الآخر ووقوع التناقض فيه .

ان هذا الالتفات من الأئمة (عليهم السلام) لهذا الضابط المهم الممثل في النهي عن التفسير بالرأي خصوصا ماكان عن الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) فرضته طبيعة التحولات الفكرية والتحديات العقائدية ممثلة في :

١ - ظهور الفرق الكلامية المختلفة التي جعل القرآن يدور في فلك آرائها وتحاول تطويع النص لملائمة تلك الآراء التي تتبناها .

٢ - اتساع حركة الخلاص الفكري والعقائدي للإسلام مع باقي الامم والديانات باتساع حركة الترجمة ونقل التحدي العقائدي الاسلامي الى ساحة الاديان الاخرى والاتجاهات اللادينية بتوسع الفتوحات الاسلامية والدخول في الاسلام .

بسبب ذلك كله كان لا بد من تأطير العقيدة الاسلامية المستمدة من النص بعوامل الحماية من ان تنزلق الانظار المختلفة الى مغبة عكس هويتها المذهبية المحدودة على النص المعصوم المطلق .

(١٥٥) الميزان ٣: ٨١

(١٥٦) السبزواري : المواهب ٥: ٦٩ (بتصرف)

السابع : تجرد النص عن قيود الزمان والمكان والمحدودية

ان استقرار بيئة النص وأجوانه الواقعية الحاصلة والمتوقعة المستقبلية يقدم مستويين متصورين لعلاقة النص بالزمان :

الأول : المستوى النزولي المقيد

وينطلق هذا المستوى من صلة النص القرآني بالسبب الذي تعلق به واستوجب نزوله سواء كان ذلك واقعة احتاجت حكما شرعيا ، أم كان عائدا الى مقتضيات توالي النزول التجزيئي للنص وصولا الى مرحلة الاكتمال . والنص في هذا المستوى وحسب صلته بالسبب الأول تكون له علاقة وثيقة بالسبب قد يتقيد من بعض جوانبه بما تفرضه وقائع سبب النزول والحالة التي اختص النص بالتعبير عنها ، مثلما تحكمه امور اخرى اذا كان السبب هو المقتضيات المتصلة بالنزول التجزيئي ومن تلك الامور مثلا السياق والنظم والوحدة الفنية والموضوعية للنص والاجمال والتفصيل والبيان والابهام .. الى غير ذلك.

الاخر: المستوى المفتوح

هنا ينطلق النص في خصائصه الاحتوائية بعيدا عن مقتضيات الزمان والمكان مخلفا وراءه سبب النزول الذي ينسحب الى تشكيل حالة جزئية نسبية لا تعدو ان تكون مجرد اشارة بسيطة في طريق فهم النص تضيئ للمتلصدي لتفسيره بعض الجوانب المساعدة في تصور اجواء النزول والمعنى الاكثر صلة بمراد الله تعالى - تبعا لذلك - من خطابه حين تتعدد الاحتمالات والافهام المختلفة.

فهنا ينطلق اللفظ بعمومه المفتوح القابل للانطباق والمتحرر عن حدود الحالات الجزئية التي تقيدت بزمان او مكان معينين فتتحول خصوصية السبب الى امر غير ذي اهمية الا بتلك الحدود الضيقة المشار اليها وتكون العبرة في الحالة الجديدة بعموم اللفظ ومقدرته على الجريان والانطباق على كل زمان او مكان ما دام يتوافر فيهما الجوانب الموضوعية والمقتضيات التي جاءت الآية (النص) للتعبير عنها ويغطيها النزول (العموم) الأول هكذا يصبح النص الواحد في نزوله حالة مكثفة من

النزولات المتعددة لكنها اجمعت جميعا في نص واحد تلافى التعدد الزمني بالقدرة على التعميم والانطباق وذلك مما استلزمته خاتمية الرسالة اولا وانتهاء عهد النبوة بانقطاع الوحي ثانيا .
ذلك كله من اجل تحاشي امرين :

١ - الوقوع في مغبة الخضوع للافهام المختلفة المستقبلية التي تدور في فك النص

٢ - الوقوع تحت طائلة محاولة تفسير النص من خلال الروايات الموضوعية او الاسرائيليات، او التفسير بالرأي المنهي عنه .. وغير ذلك .
مما يجعل النص دائرا في فك تلك التفسيرات والافهام وبالتالي يقطع منه اهم خصائصه واسس نزوله ممثلة في مرجعيته في البناء الفكري والعقائدي .

وهذا البعد المفتوح في الصلة بالزمن يضيف على النص خصيصة اساسية هي قوام هيمنة النص على غيره ومرجعيته المفتوحة زمنيا ومكانيا وموضوعيا، هذه الخصيصة تتمثل في ان النص ستكون له قدرة دائمية متجددة في العلو والاحتواء لكل حالة تفرضها مقتضيات كل زمن متصور وحاجته الى الاستمداد من النص القرآني تصورا واحاطة وتعبيرا وبالتالي سيكون المنظور القرآني هو السقف الذي يعلو فوق كل منظور يمكن ان يستمد من نوااميس وضعية او كشوف علمية او افهام مستضينة بالنص تقيدت بحدود زمنها .

بهذا سيحافظ النص على تحرره من قيود الزمن الذي يخضع فيه لعملية الكشف عن دلالاته وسيثبت ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة :

اولا - في جانبه التشريعي - كما سيثبت دلالة ان النص ((تبيينا لكل شيء)) ومهيمننا على غيره ومحيطا بالحاجات والمقتضيات عموما في جوانبه الاخرى .

خلاصة هذا الضابط المهم في الكشف عن النص والاستمداد منه اذن تتمثل في تجرده عن الارتباط بالقيود النسبية فهو تعبير لفظي تملح باللغة في التعبير عن قوانين عامة ، وتلك الحالة الجزئية (سبب النزول) وان ورد النص لمعالجتها ولكنها لن تقيد بقيودها ، وان نسبيتها وجزئيتها الموضوعية لا تشكل تحديدا للنص ومجالا نهائيا لاحتمالات انطباقه وانما تبقى للنص خصيصة الجريان

والامتداد في الانطباق على المصاديق المتجددة الظهور عبر
الازمان والاجيال والامكنة على الحالات كلها والتي تعبر فيها هذه
الجزئيات عن روح القانون الكلي الذي جاء به النص ، وستمثل كل
حالة جزئية في زمنها بالتالي احد الافراد المنطوية تحت حكم ذلك
القانون الكلي .

هذا ما عبرت عنه القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب) .

وهذا ما اثبته النص القرآني لنفسه من خلال نصوصه التي جاءت
بصيغتها الخطابية واللفظية علمة ومطلقة سواء في احكامها او معالجاتها
لذا كانت خصيصة النص المهمة في انه يهيكله اللفظي وبالمعنى المستططن
(المختزن) فيه تعبيريا يبقى خلدا لخلود محتواه وعموم مفاهيمه وثبات
اعجازه .

هذه القضية الخطيرة الاهمية في فتح امكانات فهم النص وتقليده
خصائصه الخاصة به كاملة والخروج به عن نطاق التقييد تصدى الأئمة
(عليه السلام) للكشف عنها وانتزاع قواعد التعامل مع النص واسسه في ضوئها
وكانت عندهم من الثمرات المهمة والمؤثرات التي اسهمت في تعريفنا فيما
بعد باهلية منهج مهم في تفسير النص القرآني وضع الأئمة (عليه السلام) اسمه
وطبقوه بانفسهم وكان من انواع التفسير التي ارتبطت بهم خصوصا بعد
النبي (ﷺ) حتى لا نكاد نجد لغيرهم اثرا فيها لانها تعتمد ثنائية النص
(الظاهر والباطن)) واختصاصهم باهلية استنطاق الباطن وفهمه والكشف
عنه هذا المنهج هو منهج التفسير بالجري او الانطباق وتتكشف امامنا
ملامح هذا الضابط المهم عندهم (عليه السلام) من خلال مجموعة روايات
منها :

ما روي عن الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) انه قال (ثم انزل القرآن
نورا لا تطفأ مصابيحها وسراجا لا يخبو توقده ، وبحرا لا يدرك قعره ،
ومنهارا لا يضل نهجه ، وشعاعا لا يظلم ضوؤه وفرقانا لا يخذم برهانه ..
وبحرا لا ينزفه المنزهون وعيوننا لا ينضبها الماتحون ، ومناهل لا يفيضها

الواردون .. وبرهاننا لمن تكلم به وشاهدنا لمن خاصم به ، وقلجنا لمن حاج به ، وحاملنا لمن حمله ، ومطية لمن اعمله ، وآية لمن توسم) (١٥٧) .

وقوله (عليه السلام) في موضع آخر (وان القرآن ظاهره انيق ، وباطنه عميق لا تقنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ، ولا تكشف الظلمات الاياه) (١٥٨) .

وعن الإمام علي بن الحسين (عليه السلام) في اشارة الى ضرورة التصدي الى الكشف عما في النص من معارف وامكانات وثراء محتوى قوله (عليه السلام) (آيات القرآن خزائن ، فكلما فتحت خزانة ينبغي لك ان تنتظر فيها) (١٥٩) .

وفي احياء مهم الى ما يكتنزه النص القرآني من كثافة التعبير واحتواء المعاني وجريان المفاهيم والدلالات الداعية الى الاستنتاج يروى عن الإمام الباقر (عليه السلام) قوله لحمران بن اعين وقد سألته عن ظهر القرآن وبطنه : ظهره الذين انزل فيها (زمن نزول الخطاب) وبطنه الذين عملوا باعمالهم ((أي اعمال الذي نزل فيهم فانطبق النص عليهم كمصدق آخر لمعنى الخطاب)) يجري فيهم ما نزل في اولئك) (١٦٠) .

هذا المعنى عبر عنه الإمام تفصيلاً في رواية اخرى عنه . عن الفضيل بن يسار قال : سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية : ما في القرآن آية الا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف الا وله حد ولكل حد مطلع ما يعني بقوله : ظهر وبطن ؟ قال : ظهره تنزيله ، وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر ، كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى { وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } نحن نعلمه (١٦١) .

وفي رواية اخرى عنه (عليه السلام) شديدة الاهمية في دلالتها وما تؤمى اليه من تحذير التجاوز على هذا الضابط وتتناول مفهوم فك الارتباط بين عموم لفظ الآية (النص) والبعد الزمني المقيد بسبب النزول يقول (عليه السلام) (ولو ان

(١٥٧) نهج البلاغة (تصنيف صبحي الصالح) ٣٦٥ .

(١٥٨) المصدر نفسه ٦١ .

(١٥٩) الكافي (الاصول) ٢ : ٦٠٩ .

(١٦٠) العياشي ١ : ١١ .

(١٦١) المصدر نفسه ١ : ١١ .

الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ، ولكن القرآن يجري اوله على آخره ما دامت السموات والارض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او شر^(١١٢) .

وفي رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) نلاحظ اعلى حالات الانطلاق بالنص عن قيود البعد الزماني والمكاني وفتح الافاق امام تعبيرية النص عن احاطته واحتوانه لاحتمالات الارتقاء في كل زمن ، وقدرته على التجدد الدائم واستنهاض القابليات المستجدة للتفسير والفهم والكشف عن مخزونه اذ يقول (عليه السلام) لرجل سأل : ما بل القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة ؟ فأجاب (عليه السلام) (لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غرض الى يوم القيامة)^(١١٣) .

هذا المعنى يزيده الإمام الرضا (عليه السلام) تأكيدا بقوله في وصف القرآن (هو حبل الله المتين وطريقته المثلى ، المؤدي الى الجنة والمنجي من النار ، لا يخلق على الازمنة ولا يفت على الالمنة لانه لم يجعل لزمان دون زمان بل جعل دليل البرهان والحجة على كل انسان } لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد {^(١١٤) (فصلت/ ٤٢) .

هذه التحديدات المهمة في تحرير النص من قيود الزمان والمكان ينعكس عنها تحرر آخر ذو بعد شديد الاهمية يرد في المنظور الإمامي ويتجسد في ثمرتين مهمتين تنتجان عنه :

الأولى : اعطاء مساحة للعقل البشري المترقى ان ينهل في كل زمان من مخزون النص حصته في الفهم التي تتناسب مع امكاناته المحدودة في ضوء زمنه .

الأخرى : ان يفهم ان أي قصور في التعبير والاحاطة والاحتواء والهيمنة طارئ يعكس على النص انما هو اجنبي عن النص ومناف

(١١٢) المصدر نفسه ١ : ١٠ .

(١١٣) المجلسي : البحار ٢ : ٢٨٠ .

(١١٤) الصدوق : عيون اخبار الرضا ٢ : ١٣٠ .

لقدسيته وعلويته المرتبطة بمصدره القدسي المعصوم عن كل نقص او قصور وبالتالي فالقصور مرتبط تماما بالفهم البشري المتصدي لتفسير النص وهذا القصور امر محتمل في أي زمان ولاي فهم اذا استحضرنا بقلة من اهم خصائص النص القرآني (المساعدة) في حصوله والمتمثلة في تضمنه الظاهر والباطن وتعدد الدلالات ووجود المتشابه ، وشموليته ذات البعد الزماني المفتوح .

الثامن : اعتماد التأويل منهجا في التوفيق بين ما يحكم به

العقل وظواهر الكتاب المخالفة اياه وللأصول القرآنية الثابتة .
لاسيما في تلك الآيات التي تنبني عليها اسس عقيدة مثل آيات الصفات الخيرية التي تنسب لله تعالى اعضاء وجوارح تستلزم التشبيه والتجسيم، او تلك الآيات التي ان اخذت على ظاهرها ينتج عن ذلك تناقض او في الأقل اختلاف بين تلك الظواهر . كما هو الحال مثلا في الآيات التي يستدل بها القائلون بالاختيار المطلق للإنسان في افعاله مقابل آيات اخرى استدل بها القائلون بالجبر وكآيات الرؤية نفيا او جوازا . اذ نلاحظ في هذا الاطار ان التأويل يصبح ضرورة حتمية تفرضها اسس واصولها العقيدة وينطق بها النص نفسه وتستوجبها خصائصه في الاحتواء على المتشابه والظاهر والباطن والمبهم والمجمل وجريان النص على المصاديق المتعددة بعد ارتفاع قيد الزمان والمكان .

هذا الضابط - في اللجوء الى التأويل - يتبين في آثار الأئمة (عليه السلام) بتكديده غير المباشر من خلال منهجهم التطبيقي في التعامل مع الآيات المسابق ذكرها باللجوء فعليا الى تأويل الآيات التي تضمنت الخصائص المارة الذكر وملت عليها واسست للعقيدة اصولا ثابتة .

وسيتطرق البحث عند الحديث عن انواع التفسير عند الأئمة (عليه السلام) في الجانب التطبيقي من هذا المبحث الى العديد من الروايات التي تمخضت عن التعبير عن منهج الأئمة في التأويل واسبقيتهم الى وضع اسمه في استنطاق النص وكشف معانيه وهذه الاسبقية .

واولهم في هذا المضمار الإمام علي (عليه السلام) اذ له الاسبقية في تحكيم العقل وفي (الدفاع عن مبادئ الاسلام والتوفيق بين العقل وظاهر الوحي) (١١٥).

القاسع : استبعاد المناهج الباطلة والوسائل المنحرفة عن ساحة الاهلية للكشف عن معاني النص ودلالاته ، والنهي عن معاملة النص في ضوء ضوابطها ومن ثم رفض ثمرات تلك المناهج ممثلة فيما تتمخض عنه من اعتقادات وأراء باطلة تفسد العقيدة وتشوه ملامحها المستمدة من النص وتؤدي الى تخريب الارث الفكري الاسلامي المنبثق عنه واهم تلك المناهج ما تمثل في الغلاة وفهمهم النصوص وتأويلاتهم الباطلة التي يخرجون بسببها عن الاسلام فضلا عن التشيع ومن اوضح الوسائل التي نهى الأنمة (عليه السلام) عن اتباعها في طريق فهم النص الاسرائيليات وما قدمته من تفسيرات او مناسبات او تفصيلات يتقاطع الكثير منها مع اسس العقيدة الاسلامية وثوابتها (١١٦).

(١١٥) محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٧٥٩.

(١١٦) للتفصيل ينظر في ذلك : مثلاً الطبرسي : الاحتجاج ٢ : ١٩٩ وما بعدها.

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية لمنهج الأئمة في فهم النص القرآني

نلاحظ في مجال تطبيق اسس تفسير النص وضوابطه وكشف معانيه ومراميه وتحكيم معياريته وتأكيد مرجعيته ان ائمة اهل البيت (عليه السلام) قد اتجهوا اتجاها خاصا في فهم النص له خصائصه ومميزاته المتفردة بين اتجاهات التفسير ذات الابعاد الموضوعية او التاريخية ولتشكيل تصور متكامل عن الملامح التطبيقية لمنهج الأئمة (عليه السلام) فانه لا بد من امرين :
١ - استقراء انواع تفسير النص الوارد عن الأئمة (عليه السلام) في روايتهم .

٢ - الكشف عن اثر الأئمة (عليه السلام) ومنهجهم في تأصيل ملامح اسس العقيدة التي تشكل المنهج الكلامي المتفرد للأئمة (عليه السلام) واصولها وهو تحديدا اهم المنطلقات تأثيرا في تشكيل ملامح المنظومة الكلامية لمكتلمي الإمامية لذا فلا بد من متابعة هذين الامرين :

الامر الأول : انواع التفسير عند الأئمة (عليه السلام)

لو شئنا الكشف عن مناهج التفسير التي نجد لها تأصيلا في تفسير الأئمة (عليه السلام) لوجدنا انهم فسروا القرآن بحسب مقتضيات كل نص وفقا لمناهج مختلفة .

واذا كان مما لا يسهل هذا البحث كشف كل تلك المناهج المتصورة واستقراءها فانه يمكن ان نلمح اوضح تلك المناهج ورودا فيما روي عنهم (عليه السلام) متوخين منها ما كان معتمدا على فهمهم الخاص ربطا او تحليلا وما تبين فيه تطبيق ضوابطهم المتفردة وبالتالي ستخرج بعض انواع التفسير عن ساحة البحث هنا بحسب هذه التحديدات ويمكن تلخيص البحث في الانواع الاخرى على وفق الاتي :

١ - منهج تفسير القرآن بالقرآن :

تأكد لنا سابقا اهمية هذا المنهج في التفسير (الفهم) للنص القرآني فضلا عن انه من ركائز المنهج الصحيح واليقيني في فهم النص وكان الالتزام بالقرآن كمرجعية اولى في فهمه بما ينطق عنه وكونه

{ تبياناً لكل شيء } (النحل/٨٩) ولم يفرط فيه من شيء

{ ما فرطنا في الكتاب من شيء } (الانعام/٣٨) .

وثبت لنا استحالة ان يكون الكتاب كذلك ويفرط بأهم ركيزة فيه وهي قدرته على ان يبين نفسه فيكون مفهوماً عند المخاطبين به .

ونلاحظ ان الأئمة (عليهم السلام) كانوا اول من فتح البحث في هذا الضابط المهم في تصديهم لاستنطاق النص بما اسس ملامح منهج تفسير القرآن بالقرآن كمصدق لوصف الرسول (ﷺ) للقرآن انه (ينطق ببعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض) (١١٧) .

فكان هذا المنهج هو الطريق السوي الذي اتبعوه (عليهم السلام) وهم معلمو القرآن والهداة الى ما جاء به .

وقد لاحظ الباحث ان تطبيق هذا المنهج يرد عن الأئمة (عليهم السلام) بأشكال متعددة منها :

أ - تفسير الآية بالآية :

وقد بلغت الروايات في ذلك العشرات سالكت في بعضها بحيث يكون الاختيار في اشكال هذا المنهج او المناهج الاخرى واقفاً على تفسيراتهم (عليهم السلام) للآيات المتضمنة لاصول العقيدة بدون الخوض في الآيات المتعلقة بالجوانب الاخرى ، الاخلاق والاجتماع والاحكام .. وغير ذلك . لنلمح من خلال ذلك اثر تفسير الأئمة (عليهم السلام) في توجيه سير منظومة الاعتقادات عند الإمامية واثراها في منهج متكلميهم .

من ذلك مثلاً ما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى

{ صراط الذين انعمت عليهم } (الفاتحة/٦) ، ففي مجال بيان من

المنعم عليهم وطبيعة النعمة يقول (عليه السلام) (أي قولوا اهننا صراط الذين انعمت عليهم بالتوفيق لدينك وطاعتك لا بالمال والصحة فقد يكونون كفاراً او فساقاً قال (عليه السلام) : وهم (أي المنعم عليهم) الذين قال الله (فيهم) :

{ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم من

(١١٧) مسند أحمد ١٠ : ٢٣٠ ، ١١ : ٣٠ .

النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا {
(النساء/٦٩) .

ومن ذلك ايضا ما روي عنه ع في تفسير قوله تعالى { ثم يأتي
من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون } (يوسف/٤٩) ،
اذ يصحح فهما خاطئا وقع فيه الكثيرون من خلال استحضاره النص
القرآني الذي يفسر الآية واعتمادا على القراءة الصحيحة للنص الذي
كان الخطأ فيها سببا لهذا الفهم الخاطئ حيث ان رجلا قرأ الآية على
الإمام (عليه السلام) على البناء للفاعل بفتح الياء في (يعصرون) فقال الإمام
(عليه السلام) ويحك أي شيء يعصرون ، يعصرون الخمر ؟ قال الرجل يا
أمير المؤمنين كيف اقرؤها ؟ فقال (عليه السلام) : انما نزلت { وفيه
يعصرون } أي يمتطرون بعد سني المجاعة والدليل على ذلك ((بأن
المقصود الأمطار)) قوله تعالى { وانزلنا من المعصرات ماء
ثجاجا } (النبأ/١٤) .

وهناك روايات أخرى عنه (عليه السلام) في هذا الاتجاه التفسيري للآية
بالآية .

ومن ذلك ايضا المروي عن الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) اذ دخل
رجل مسجد رسول الله (ص) فلذا رجل يحدث عن رسول الله (ص) . قال :
فسألته عن الشاهد والمشهود فقال نعم : الشاهد يوم الجمعة والمشهود يوم
عرفة فجزته الى آخر يحدث عن رسول الله (ص) فسألته عن ذلك فقال : اما
الشاهد فيوم الجمعة واما المشهود فيوم النحر
فجزتهما الى غلام كان وجهه الدينار^(١٦٩) وهو يحدث عن رسول الله
(ص) فقلت اخبرني عن شاهد ومشهود . فقال : نعم اما الشاهد فهو محمد
(ص) واما المشهود فيوم القيامة اما سمعت الله سبحانه يقول { يا ايها النبي

(١٦٨) القمي : التفسير ١ : ٣٤٦ .

(١٦٩) لعله اراد به الوجه المدور المشرق .

انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا { (الاحزاب/٤٥) ، وقال { ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود { (هود/١٠٣) .

فسألت عن الأول فقيل عبد الله بن عباس (رض) وسألت عن الثاني فقيل ابن عمر (رض) وسألت عن الثالث فقيل الحسن بن علي (رض) (١٧٠) . وروي عن الباقر (رض) روايات عديدة في ذلك منها ما عن زرارة ابن اعين قال :

قلت له (رض) { واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا .. { (الاعراف/١٧٢) .

فقال (رض) : اخرج الله من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة فخرجوا وهم كالذر ففرغهم نفسه واراهم نفسه (١٧١) ولولا ذلك ما عرف احد ربه وذلك قوله تعالى { ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله { (لقمان/٢٥) .

وفي لمحة من تفسير آيات الصفات الخيرية نجد الإمام (رض) ينزه الباري عن الجسمية والتشبيه فقد سئل عن قوله تعالى { يا ايليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي { (سورة ص/٧٥) ، فقال (رض) : اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال الله تعالى { واذكر عبدنا داود ذا الايدي { (سورة ص/١٧) ، وقال { والسماء بيناها بايدي وانا

(١٧٠) الطبرسي : مجمع البيان ١٠ : ٤٦٦ .

(١٧١) لا بد هنا من تأويل هذا النص وإلا فهو يختلف مع آيات أخرى نافية للرؤية عن الإمام الباقر ع وبإي الأئمة (عليه السلام) . فان هذه الرؤية هي الرؤية القلبية حيث انهم مزالوا في هيئة الذر لم يتلبسوا بعد بالاجساد ويتسلحوا بالحواس والجوارح (١٧٢) تفسير العياشي ٢ : ٤٠ .

لوسعون { (الذاريات/٤٧) ، وقال { وأيدهم بروح منه { أي بقوة (١٧٣) .

وعن الصادق (عليه السلام) انه قال في قوله تعالى { فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون { (النحل/٤٣) ، قال (عليه السلام) : الذكر محمد (ﷺ) ونحن اهله المسؤولون (١٧٤) ذلك في اشارة الى قوله تعالى { قد انزل الله إليكم ذكراً (رسولاً) يتلوا عليكم آيات الله ... { (الطلاق/١٠-١١) .
ومما روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) في حديث له في عصمة الانبياء ، عن ابي الصلت الهروي انه (عليه السلام) قال ... (واما قوله { وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه { (الانبياء/٨٧) انما ظن بمعنى استيقن ان لن تضيق عليه رزقه الا تسمع الى قول الله عز وجل { واما اذا ابتلاه فقدر عليه رزقه { (الفجر/١٦) أي : ضيق عليه رزقه (١٧٥) .

ب - التفسير بالسياق :

من اشكال تفسير القرآن بالقرآن نفسه اعتماد السياق في تفسير الآيات فالقرآن الكريم بعده كلاما فلا بد لاجل فهمه وليكون المفسر في جو النص والوقوف على معانيه، من ان يحيط المفسر بالسياق القرآني الذي لا غنى له عن اتباعه كونه حجة من القرآن نفسه حيث يمثل اهم ركائز النظم القرآني الذي يعتني بالمناسبة بين الآيات والفاظ الآية الواحدة (١٧٦) .

(١٧٣) التوحيد ١٥٣ .

(١٧٤) ظ اصول الكافي ١ : ٢١٠ .

(١٧٥) الصدوق عيون اخبار الرضا ع ١ : ٢٠١ دار العلم/قم/١٣٧٧ هـ ، الكاشاني تفسير

الصادق ٢ : ١٠٣ .

(١٧٦) الزركشي ، البرهان ٢ : ١٣ .

يصور الزركشي أهمية السياق بقوله (إذا لم يرد النقل عن السلف فطريق فهمه هو النظر الى مفردات الالفاظ من اللغة العربية ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق) (١٧٧).

ويؤكد السيوطي وجوب مراعاة السياق بتأكيد مراعاة المفسر للمعنى الحقيقي والمجازي ومراعاة التأليف والغرض الذي سيق له الكلام من خلال ملاحظة الارتباط بين المفردات (١٧٨).

وهكذا فإن السياق يكشف عن المعاني المرادة في الالفاظ ويهدف الى فهمها (من دوال اخرى لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ، او حالة كالظروف والملابس التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع) (١٧٩).

وتتطلب اهلية السياق هنا وخصوصيته في هذا الكشف من خلال اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة وان فهم بعضه متوقف على فهم جميعه واعتبار المسورة كلها اساسا في فهم اياتها واعتبار الموضوع فيها اساسا في فهم جميع النصوص التي ورد فيها (١٨٠).

وبالتالي فاغفل السياق يؤدي الى الوقوع في الكثير من الاخطاء التي تفصم عرى هذه الوحدة الموضوعية للنص وتحيده عن مقاصده ومرامييه . من اهم امثلة ذلك ما حصل عند المجبرة مثلا في المنهج التجريبي باقتطاع النص وقسم السياق واللجوء الى منهج (التطبيق) - وليس التفسير - الذي يقوم على سحب النص تعسفا وفرض رأي المذهب او الاتجاه التفسيري كتفسير وحيد له اذ نراهم يستلنون بالآية الكريمة قوله تعالى

{ **وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** } (الصافات/٩٦) . على (ان ذلك يدل على ان الله خالق لافعالنا) (١٨١) في حين ان الملاحظ في السياق الذي جاءت فيه الآيات انها (حكاية لقول ابراهيم عليه السلام) مع قومه واستنكاره لعبادتهم الاصنام

(١٧٧) البرهان في اعجاز القرآن ٢: ١٧٢

(١٧٨) الاتقان في علوم القرآن ٤: ٢٢٧

(١٧٩) البلاغي (محمد جواد) : آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٧٢

(١٨٠) محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمل الغربي ص ٩٦ دار الفكر بيروت ط ١

(١٨١) الطوسي : التبيين ٨: ٤٧

والتي هي اجسام والله تعالى هو المحدث لها^(١٨٢) وهذا ما تصوره الآية السابقة على هذه الآية والمرتبطة بها لتصور ان احتجاج ابراهيم (عليه السلام) على قومه في قوله تعالى على لسانه { اتعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون } (الصافات/٩٥-٩٦) .

هذه الضوابط المهمة والاثار الكبير للسباق نجده قد وظف بتميز في تفسير الأئمة (عليهم السلام) للنص القرآني بما شكل ملامح منهج متميز يكشف عن النص ويبعد كل شبهة تنافض او اختلاف فيه ويؤكد الوحدة الموضوعية واليك نماذج من تفسير الأئمة (عليهم السلام) النص بالسباق :

(١) فمما روي عن الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) انه سئل عن { الصمد } فكتب^(١٨٣) : بسم الله الرحمن الرحيم فقد سمعت جدي رسول الله (ﷺ) يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار^(١٨٤) ، وان الله سبحانه فسر الصمد فقال { الله احد الله الصمد } ثم فسره فقال : { لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص/٢-٤) .

(٢) ومن ذلك ما روي عن الإمام الباقر (عليه السلام) ان حمران بن اعين سأل^(١٨٥) عن قوله تعالى { انا انزلناه في ليلة مباركة } (الدخان/٣) فقال (عليه السلام) : نعم ليلة القدر في كل سنة من شهر رمضان في العشر الاواخر فلم ينزل القرآن الا في ليلة القدر قال الله عز وجل { فيها يفرق كل امر حكيم } (الدخان/٤) .

(٣) وعن الإمام الصادق (عليه السلام) انه سئل عن قوله تعالى { هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين } (الفتح/٤) ، فقال (عليه السلام) :

(١٨٢) الطوسي : التبيان ٨ : ٤٧
(١٨٣) الصدوق : للتوحيد ص ٩١
(١٨٤) مسند أحمد ٣ : ٢٤١ ، ٤ : ١٤١ .
(١٨٥) الكليني : تفسير الصافي ١ : ٤١

الايمان ، قال عز من قائل { ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم } (الفتح/٥) (١٨٦).

(ع) وعن الإمام الرضا (عليه السلام) ان ابا مرة المحدث سألته عن الرواية - في حديث طويل - ففأها الإمام (عليه السلام) واستدل على ذلك بأنه لا يجوز ان يأتي الرسول (ﷺ) بالقرآن وآياته التي تنفي الرواية ثم يحدث بحديث يجوزها - وهو الحديث الذي احتج به أبو مرة - وهنا قال أبو مرة فإنه تعالى يقول { ولقد رآه نزلة اخرى } (النجم/١٣) فقال الإمام (عليه السلام) ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال { ما كذب الفؤاد ما رأى } (النجم/١١) يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ثم اخبر بما رأى فقال { لقد رأى من ايات ربه الكبرى } (النجم/١٨) فأيات الله عز وجل غير الله وقد قال { لا يعيطون به علما } (طه/١١٠) فاذا رآته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة (١٨٧).

٢ - منهج التفسير بالجري ((الانطباق ، المصداق))

ربما يكون هذا المنهج مما انفرد به ائمة اهل البيت (عليهم السلام) فوضعوا اسسه الخاصة بهم في فهم النص ، ولهذا التفسير خصوصية علمية ذات بعد مرتبط بالقدرة على استنتاج باطن النص وكشف معانيه كشفاً يزيل عنها كل حجب ظاهر الالفاظ وحدودها وقيدوها لينطلق الى باطن الآية وقدرتها على الشمولية وكسر قيود الزمان والمكان والقدرة على الانطباق على معان متجددة تمثل مصاديق يشملها النص . والملاحظ هنا ان كثيراً من الروايات الواردة عن اهل البيت (عليهم السلام) في تفسير النص القرآني هي من قبيل بيان المصداق وتحقق جريان معاني الآيات ودلالاتها عليه وان اختلف هذا المصداق من حيث درجة الظهور والخفاء .

(١٨٦) اصول الكافي ، ٢ : ١٥

(١٨٧) التوحيد : ١١١

هذا المنهج التفسيري يتحرر من الارتباط بعامل الزمن واثره في فهم النص الذي يتمثل في سبب النزول كقضية يستفاد منها للوقوف من خلالها على المعنى الذي يتضمنه النص القرآني باعتبار معرفة سبب النزول (طريقاً قويا في فهم معاني الكتاب العزيز والاستعانة بسبب النزول لدفع توهم الحصر)^(١٨٨) فالحوادث والحاجات التي تمثل سببا للنزول في كثير من آيات القرآن الكريم اهميتها هنا لا تنسحب الى اكثر من معرفة الآية وما فيها من معنى ودلالات وإلا فإن (ما ورد من شأن النزول وهو الامر او الحادثة التي تعقب نزول آية او آيات في شخص او واقعة لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها لان البيان عام والتعليل مطلق ، فان المدح النازل في حق افراد من المؤمنين ، او الذم النازل في حق آخرين معللا بوجود صفات فيهم لا يمكن قصرهما على شخص مورد النزول مع وجود عين تلك الصفات في قوم غيرهم وهكذا)^(١٨٩).

والقرآن الكريم نفسه يؤكد هذه الحقيقة يقول تعالى { يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام } (المائدة/ ١٦) .

فالنص القرآني العام الذي نزل بسبب خاص معين (يشمل بنفسه افراد السبب وغير افراد السبب لان عموميات القرآن لا يعقل ان توجه الى شخص معين)^(١٩٠).

هذا التحديد نجده ممثلاً بوضوح في مرويات ائمة اهل البيت (عليه السلام) بمعنى (الجري) والذي ينسجم تماماً مع القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) .

فالأئمة (عليه السلام) درجوا على اتباع هذه القاعدة وكانت محور هذا المنهج التفسيري عندهم فنجدهم يطبقون معنى الآية من القرآن على ما يقبل ان تنطبق عليه من الموارد وان كان خارجا عن مورد النزول والاعتبار يساعد في هذا (فالقرآن نزل هدى للعالمين ... وما بينه من الحقائق النظرية حقائق لا تختص بحال بدون حال ولا زمان بدون

(١٨٨) السيوطي : الاتقان ١ : ١٠٧

(١٨٩) المطاطباني : الميزان ١ : ٤٢

(١٩٠) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ١٥٩

زمان وما ذكره من فضيلة او رذيلة وما شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد بدون فرد ولا عصر بدون عصر لعموم التشريع^(١١١) .

هذا الضابط المهم كان للأئمة (عليه السلام) في تصديهم لتفسير النص اثر بارز في تعمله لكشف دلالات النص التي لا تظهر لكل ذي فهم وتستلزم فهما خاصا قادرا على استحضار امكانات النص التي ينطق بها احياء بما يمثل استبطانا يستدعي أفقا واسعة يتحرك في اطارها . وهذا الضابط هو ما عبر عنه الإمام الباقر (عليه السلام) فيما روى عنه ابو بصير قال سألته عن الرواية (ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيها من حرف إلا وله حد ولكل حد مطلع) ما يعني بقوله (ظهر وبطن) ؟ قال (عليه السلام) : ظهره تنزيله وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء وقع^(١١٢) .

هذه السعة المتصورة في شمول النص تمتد به الى أفق بعيدة من التحرر من قيد سبب النزول ومورده ذلك التقييد الذي يعده الأئمة (عليه السلام) امارة للآية .

قال الإمام الباقر (عليه السلام) (ولو ان الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن من شيء ولكن القرآن يجري اوله على آخره ما دامت السموات والارض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او شر)^(١١٣) .

ومن ملامح توافر (التنزيل) على هذا (الجري) : انطباق الكلام بمعناه على المصداق كاتطبيق قوله تعالى { يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين } (التوبة/ ١١٩) على كل طائفة من المؤمنين الموجودين في العصور المتأخرة عن زمان نزول الآية وهذا

^(١١١) الطباطبائي : الميزان ١ : ٤٢

^(١١٢) تفسير الحاشي ١ : ١١

^(١١٣) المصدر نفسه ١ : ١٠

نوع من الانطباق ، وكانطباق آيات الجهاد على جهاد النفس ، وانطباق آيات المتأففين على الفاسقين من المؤمنين .. الى غير ذلك (١١٤) .

والخلاصة في اهلية هذا المنهج بل ضابطيته في التفسير واستحضاره الافاق الواسعة في فهم النص وتقرير شموليته تقوم على اساس (ان للقرآن اتساعا من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها فالآية منه لا تختص بمورد نزولها بل تجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا كالامثال التي لا تختص بمواردها الأول بل تتعداها الى ما يناسبها وهذا المعنى هو المسمى بجري القرآن) (١١٥) . والذي وردت العشرات من الروايات عن الأئمة (عليهم السلام) في تفسير القرآن على وفق ضوابطه واسسه كبيان لبعض المصاديق التي تنطبق عليها الآيات .

(*) من ذلك مثلا ما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) انه قام اليه رجل فقال : (يا امير المؤمنين ما الآية التي نزلت فيك ؟ فقال (عليه السلام) اما سمعت

الله يقول { **أَهْمَن كَانَ عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ** } (هود/١٧) ، فرسول الله (ﷺ) على بينة وانا الشاهد له ومنه (١١٦) .

(*) وأكد الإمام الرضا (عليه السلام) هذا التفسير للآية نفسها فقال (امير المؤمنين (عليه السلام) الشاهد على رسول الله (ﷺ) ورسول الله (ﷺ) على بينة من ربه) (١١٧) .

(*) كذلك قول الإمام الباقر (عليه السلام) في تفسير آية النور انه قال

في قوله تعالى { **كَمْشَكَاةٌ فِيهَا مُصْبِحَاةٌ** } (النور/٣٥) : المشكاة

نور العلم في صدر النبي (ﷺ) { **المصباح في زجاجة** } الزجاجة

صدر علي (عليه السلام) صار علم النبي (ﷺ) الى صدر علي (عليه السلام)

{ **الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة** } قال :

(١١٤) الطباطبائي الميزان ١: ٧٢

(١١٥) المصدر نفسه ٣: ٦٧

(١١٦) تفسير العياشي ٢: ١٤٣

(١١٧) الكافي (الاصول) ١: ١٩٠

نور { لا شرقية ولا غربية } قال : لا يهودية ولا نصرانية { يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار } يكاد العالم من آل محمد (ﷺ) ان يتكلم بالعلم قبل ان يسئل { نور على نور } يعني اماما مؤيدا بنور العلم والحكمة في اثر امام من آل محمد (ﷺ) وذلك من لدن آدم حتى تقوم الساعة^(١٩٨) .

(ﷺ) وعن الإمام الصادق في معنى قوله تعالى { الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به } (سورة البقرة/١٢١) قال (ﷺ) : هم الأئمة (عليهم السلام) ^(١٩٩) .

(ﷺ) وعنه (ﷺ) ايضا في تفسير { الصراط المستقيم } (الفتاحة/٥) انه : امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ﷺ) ^(٢٠٠) . ولا يسع البحث ان يتوسع في ايراد كثير من الروايات في هذا الباب ولمن شاء ذلك الرجوع الى المجموعات الحديثية والتفسيرية كالکافي (الاصول) ، ومن لا يحضره الفقيه والتوحيد للصدوق والاحتجاج للطبرسي وتفسيري القمي والعياشي وموسوعة البحار وغيرها . هذان المنهجان إذن من مناهج التفسير عند الأئمة (عليهم السلام) هما الاكثر بروزا في الروايات مع وضوح خصوصية فهم الأئمة (عليهم السلام) وإلا فهناك الكثير من الروايات عنهم (عليهم السلام) في تفسير الآيات القرآنية باعتماد السنة المشرفة او التفسير المنطلق من اسس اللغة وفنونها البيانية والبلاغية .. وغير ذلك وهو ما يمكن الرجوع فيه الى المصادر السابقة الذكر نفسها.

^(١٩٨) الصدوق : التوحيد ١٥٨

^(١٩٩) تفسير العياشي ١ : ٥٧

^(٢٠٠) المصدر نفسه ١ : ٢٤

الامر الآخر : تأصيل الأئمة لاصول العقيدة انطلاقاً من النص القرآني

إذا كان القرآن الكريم قد استكمل في جانب من الخطاب الموحى به قواعد الحياة العملية وطبيعة التعبير عن طقوس العبادة والمعاملات ممثلة بالشريعة فإن الجانب الأكبر من هذا الخطاب اختص بتأسيس أصول العقيدة وإقامة صرح تصور عن الطبيعة وما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا) كاملة وتصور اسلامي متكامل للمنظومة (الكلامية) التي لا يمكن لأي دين ان يكون بدونها رابطاً بين العابد والمعبود .

والأئمة (عليهم السلام) وهم عدل القرآن والمستنطقون والمؤهلون لكشف معانيه ودلالاته كانوا أولى بتحمل مسؤولية الكشف عن تلك الأسس المشكّلة للعقيدة كخطوة أولى تستلزم بعدها بناء منهج اثباتها والبرهنة عليها ليتم بالتالي تقديمها إلى متلقيها من أهل العقيدة أو مناوئها وبالتالي فقد اندرجت في هذه المهمة عند الأئمة (عليهم السلام) ثلاث مراحل مهمة تمثل فيما بينها منهجاً تكاملياً مكونة ملامح التصور الإمامي للعقيدة وأصولها بما يمكن تلخيصه في :

- ١ - منهج التعرف على العقيدة وكشف أسسها .
- ٢ - منهج اثباتها والبرهنة عليها.
- ٣ - منهج توصيلها وبيان تفاصيلها .

أولاً : منهج التعرف

كان لمجموعة من العوامل المؤثرة في محيط النزول القرآني مكانياً وفكرياً متمثلة في :

١- تركيز الخطاب العقائدي القرآني القائم على تأكيد حجية العقل ومساحة فاعليته في الفكر الإنساني عموماً وكونه مناسطاً للتكليف وبالتالي الدعوى القرآنية للتدبر والتفكير في الآيات الانفسية والأفقية .

٢- شيوع البحث العقلي عند المسلمين بعد النبي (ﷺ) والموقف الدفاعي الذي كن لا بد من اتخاذه أمام العقائد والملل والأفكار المضادة

القائمة من خارج الحدود او المتجذرة داخلها ، ثم التوجه الفكري الذي صبح مراحل تاريخية مهمة بصيغته وذلك بانشغال المسلمين بالبحث الفلسفي .

٣- ظهور اتجاه ينحدر من اصول تعود الى الصحابة والتابعين (عليه السلام) يقوم على التعبد بظواهر النصوص والابتعاد عن الخوض في المجادلات والنظر والبحث عن تأويلات وتفسيرات ربما خيف - وهو خوف سلبي - ان تشغل المسلمين بمناقشتها وهو اتجاه يعوم النص ويهمش الجانب الاكبر من الخطاب القرآني في ضوء رؤية قائمة على الحدود الضيقة لظواهره .

٤- بروز اتجاه آخر مهم وله خطورة كبيرة ذات تأثير واضح فيما بعد ناتج عن اختلاف الفرق في فهمها النص القرآني ومن ثم اخراج النص القرآني من مرجعيته ومحاولة اخضاعه لما يوافق الآراء المذهبية ليعود ذلك (تطبيقاً) ابعد ما يكون عن (التفسير) للنص .

هذه العوامل المهمة كان لها اثر كبير في تصدي الأئمة (عليهم السلام) لمهمة تأسيس منهج ورؤية عقائدية تشكل المنظور القرآني الذي تتمثل فيه القدرة على سد أية ثغرات قد تتسبب عن مثل هذه العوامل التي عايش بعض الأئمة (عليهم السلام) ظهور تأثيرها او انهم ادركوا حتمية ظهورها في الافق الفكري الاسلامي فاستوجب ذلك منهم (عليهم السلام) وضع تلك الأسس والتصدي للمهمة الصعبة .

ونجد هذا متمثلاً بوضوح في ان البحث العقلي وجد اهتماماً كبيراً عند الأئمة (عليهم السلام) وشيختهم . ففي الوقت الذي نجد ان اغلب الصحابة يبتعدون عن الخوض في المسائل العقلية والبحوث العالية ويعتقدون ان القرآن الكريم اغناهم عن الخوض فيها او نهى عن تجلوز الحدود المرسومة فيه (٢٠١) ، وان النبي (ص) كان يصرفهم في بداية البعثة عن الخوض فيما يحيد بهم عن القصد ومرحلة بناء الركائز ، في هذا الوقت نجد ان الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) قد تصدى للمهمة الجليلة بوضع

(٢٠١) النشر (علي سلمي) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤ (بتصرف) منشأة المعارف الاسكندرية - مصر ط ٢ ١٩٦٢ م

اسس الكشف عن منظومة العقائد الاسلامية الكلامية من خلال التعرف عليها وبلورة مفاهيمها انطلاقا من النص القرآني وكان من اهم ملامح هذا التصدي عنده (عليه السلام) :

١- اسبقيته (عليه السلام) الى تأويل ظواهر الكتاب وتحكيم العقل في الدفاع عن الدين ، والتوفيق بين العقل وظاهر الشرع (٢٠٠) .

٢- بيان ملامح العقيدة والمنظور القرآني لاسمها فيما ورد عنه (عليه السلام) من الروايات التي بلغت المئات وتضمنتها كتب التفسير والعقائد واشتمل (نهج البلاغة) على الكثير منها مما يتناول الحكمة والمباحث التوفيقية ومفاهيم التوحيد والعدل حتى ان تفرد في ذلك واضح حد اننا (لا نجد في كلام احد من الصحابة والتابعين كله كلمة واحدة من ذلك) (٢٠١) حتى صار العلم الإلهي وهو اشرف العلوم (من كلامه اقتبس عنه نقل واليه انتهى ومنه ابتداء) (٢٠٢) .

ولالإمام (عليه السلام) فضل رجوع اتجاهات البحث الكلامي كافة اليه في اصولها المعتمدة المستمدة من فهم النص القرآني بحيث صار (جميع ما اسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول) (٢٠٣) التي اسمها الإمام (عليه السلام) ووضع اصولها فمعه اخذت .

ففضلا عن الإمامية والزيدية - وصلتهم به واضحة ظاهرة - فان المعتزلة والأشعرية يرجعون اليه وعنه تعلموا اصولهم (٢٠٤) .

واتخذ الامر الاتجاه نفسه مع الأئمة الباقين (عليهم السلام) من بعده كل بحسب قوة ظهور تأثير تلك العوامل - السابقة الذكر - وطبيعة الظروف الفكرية والسياسية وتمثل بروز ذلك واضحا عند الإمام الباقر (عليه السلام) الذي (تشعب البحث الكلامي في عصره وظهرت آراء المعتزلة العقلية وكثير الجدل حول ذات الله وصفاته ...) (٢٠٥) .

(٢٠٠) ظ : محمد جواد مظية : فلسفات اسلامية ٧٥٩

(٢٠١) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ص ٢٦٩

(٢٠٢) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ١ : ١٧

(٢٠٣) الشريف المرتضى : الإجمالي ١ : ١٤٨

(٢٠٤) ابن ابي الحديد : شرح النهج ١ : ١٧

(٢٠٥) ظ احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ص ٣٦٠ .

وكذلك الإمام الصادق (عليه السلام) الذي ظهرت في وقته العديد من المشكلات الكلامية كمشكلة خلق الأفعال^(٢٠٨) وكانت له وقفة كبيرة في وجه الملحدين والمشككين^(٢٠٩) وتحدثت عنها كتب العقائد والاحتجاج عند الإمامية .

وكان من أهم ملامح المنهج التأويلي عند الإمام علي (عليه السلام) والأئمة من بعده أنهم تصدوا لتنزيه الباري عن التجسيم ومكافحته ودفع شبه المشبهة وخرافاتهم في ذلك . يقول القاضي عبد الجبار (واما أمير المؤمنين فخطبه في بيان نفي التشبيه وإثبات العدل أكثر من أن تحصي)^(٢١٠) .

ويقول البغدادي : قال أمير المؤمنين (عليه السلام) (إن الله تعالى خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته) وقال أيضا (قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان)^(٢١١) وهو (عليه السلام) القائل (ما وحدّه من كَيْفِهِ ولا حَقِيقَتِهِ اصاب من مثله ولا اياه عَنَى من شبهه ولا حمده من اُشار اليه وتوقمه)^(٢١٢) .

ولو شاء الباحث ايراد ما صدر عنهم (عليهم السلام) من الروايات في توضيح أصول العقيدة واسسها لاحتاج ذلك الى مجلدات ضخمة وهو ما تصدّت له مجموعة من المجاميع الكلامية والحديثية عند الإمامية على رأسها :

- ١ - أصول الكافي للكليني (ت ٣٢٩ هـ) .
- ٢ - التوحيد للصدوق (ت ٣٨١ هـ) .
- ٣ - الاحتجاج للطبرسي أبو منصور علي بن أبي طالب (ت حوالي ٤٦٢ هـ) .
- ٤ - البحار للمجلسي (ت ١١١١ هـ) .

(٢٠٨) أيضا ص ٣٦٦ .
 (٢٠٩) ط : محمد الخليلي ، أمالي الإمام الصادق ١٦٥ وما بعدها ، وينظر : الصدوق ، التوحيد ، الطبرسي ، الاحتجاج .
 (٢١٠) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ١٦٣ طبع تونس ١٩٧٤ .
 (٢١١) الفرق بين الفرق ٢٠٠ .
 (٢١٢) نهج البلاغة (١٨١) .

ثانيا : منهج الاثبات والبرهنة

من خلال متابعة المجموعات الكلامية والحديثية سابقة الذكر واستقراء روايات الأئمة (عليه السلام) في بيان اسس العقيدة والدفاع عنها نلاحظ ان علم الكلام كدرس عقائدي تتمثل مهمته في الاساس في صورتين :

١ - مهمة تنويرية : هدفها تنوير الفهم الاسلامي للفرد ورقبه في ادراك مضامين عقيدته وتعميق اطلاعه على مفاهيمها الوارد في الخطاب الديني كتابيا او سنة من مثل ما يرجع البحث فيه الى الخالق ووجوده وصفاته والقضاء والقدر والنبوة وعصمة الانبياء والإمامة والمعاد ... وغير ذلك .

ونلاحظ ان الأئمة (عليه السلام) قاموا بهذه المهمة خير قيام وهو ما بينه البحث في المقصد السابق .

٢ - مهمة دفاعية : تمثل الوازع الرئيس العقلي في الاسلام ثم شكلت الغرض الاساس من ظهور علم الكلام وتكوينه وتوسيع مطالبه لمجابهة التيارات المضادة والدفاع عن الدين وحفظ ايمان اتباعه بدرء الشبهات وتاصيل الحجج والبراهين وانتزاع الأدلة من الأصول القرآنية .

هذه المهمة الخطيرة كان لها نصيب وافر من الاهتمام عند الأئمة (عليه السلام) لتبين بوضوح من خلال :

١ - تصديهم (عليه السلام) بانفسهم للمناظرة في الدين والاحتجاج على المخالفين وشرح المسائل الاعتقادية طالما سبحت الظروف لذلك بما يزيل كل ابهام او شبهة .

٢ - حثهم لاصحابهم على الوقوف بوجه المعتدين والملحدن واهل الشبهة ، وتشجيعهم على المناظرة والجدل وتكريمهم لاصحابهم ممن اوتي القدرة على ذلك كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ومحمد بن حكيم ومحمد بن الطيلر وعلي بن منصور ومؤمن الطلق وزرارة بن اعين ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغيرهم^(١١٣) . مع تأكيد ان ليس كل مايقوله هؤلاء يمثل رأي الأئمة (عليه السلام) .

(١١٣) للتفصيل ينظر فلسفة الشيعة حياتهم واولادهم : عبد الله النعمة دار مكتبة الحياة ، بيروت .

(❁) فَمَا يَرَوِي عَنْ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عليه السلام) أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحُجَّاجِ (كَلَّمَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ فَأَنَّى أَحَبُّ أَنْ يَرَى فِي رِجَالِ الشَّيْعَةِ مِثْلَكَ) (٢١٤).

(❁) وَعَنْهُ (عليه السلام) أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ لِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ حِينَ سَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ فَأَجَابَهُ عَنْهَا وَقَالَ : أَفْهَمْتُ يَا هَشَامُ فَهَمَا تَدْفَعُ بِهِ أَعْدَاءَنَا وَالْمُحَدِّثِينَ فِي دِينِ اللَّهِ عِزَّ وَجَلَّ غَيْرُهُ وَتَبْطُلُ شَبَهَاتِهِمْ ؟ فَقَالَ هَشَامُ : نَعَمْ فَقَالَ (عليه السلام) لَهُ : وَفَتْكَ اللَّهُ يَا هَشَامُ (٢١٥).

(❁) وَقَالَ الْإِمَامُ مُوسَى الْكَاطِمُ (عليه السلام) لِمُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ (أَحَدِ أَصْحَابِهِ) : كَلَّمَ النَّاسَ وَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقَّ الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ وَبَيَّنَ لَهُمُ الضَّلَالَةَ الَّتِي هُمْ عَلَيْهَا (٢١٦) وَقَدْ وَرَدَتْ الْكَثِيرُ مِنَ الرِّوَايَاتِ عَنْهُمْ (عليهم السلام) فِي تَحْدِيدِ ضَوَائِقِ الْجَدَلِ الدِّينِيِّ وَتَأْثِيرِ مَلَاحِظِهِ لِأَبْعَادِهِ عَنْ أَنْ يَكُونَ جَدَلًا عَقِيمًا لَا مَنَاجَا وَمَنْعِ دُخُولِهِ فِي مَتَاهَاتِ الْمَذْهَبِيَّةِ وَخَوْضِهِ فِيهَا بِحَسَبِ عَدَمِ الْخَوْضِ فِيهِ كَالذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ أَوْ وَقُوعِهِ فِي مَغْبَةِ التَّجَرُّدِ عَنْ مَرَجِعِيَّةِ النَّصِّ أَوْ تَصَدِّي غَيْرِ الْمُؤَهِّلِينَ لِلْجَدَلِ .

(❁) فَمِنْ ذَلِكَ مِثْلًا مَا فِي بَابِ الْجَدَلِ فِي اللَّهِ مَا رَوَى عَبْدُ الْحَكِيمِ الْقَاصِرُ قَالَ : (سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ((الْإِمَامَ الْبَاقِرَ (عليه السلام)) عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ . فَرَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ وَقَالَ : تَعَالَى اللَّهُ الْجَبَلُ مِنْ تَعَلُّطِي ثُمَّ هَلَكَ) (٢١٧).

(❁) وَعَنْهُ (عليه السلام) أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ (دَعَاوُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَبَاهًا لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَخْبَارُ) (٢١٨).

(❁) وَعَنْ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ أَزَلَّتْهُ الرِّجَالُ وَمَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ زَالَتْ الْجِبَالُ وَلَمْ يَزَلْ . وَقَالَ (عليه السلام) : أَيْكُمُ وَالْتِقَالِيدُ فَإِنَّ مَنْ قَلَدَ فِي دِينِهِ هَلَكَ (٢١٩).

(٢١٤) المجلسي : البحار ج ٢ حديث ٤٢

(٢١٥) المفيد : تصحيح الاعتقاد (مطبوع مع أوائل المقالات) ص ٢١٨

(٢١٦) المصدر نفسه .

(٢١٧) الصدوق : التوحيد ٤٥٦

(٢١٨) المصدر نفسه .

(٢١٩) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢١٩

(٢٢٠) وعنه (عليه السلام) أيضا ان احد اصحابه قال له : جعلت فداك سمعتك تنهى عن الكلام وتقول : ويل لاهل الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال (عليه السلام) : انما قلت ويل لهم اذا تركوا قولي وصاروا الى خلافه (٢٢٠).

(٢٢١) ومما في باب نهى غير المؤهلين عن الخوض في الجدل انه (عليه السلام) نهى رجلا عن الكلام وأمر آخر به . فقال له بعض اصحابه : جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وأمرت هذا به ؟ فقال (عليه السلام) : هذا ابصر بالحجج وارفق منه (٢٢١).

(٢٢٢) وفي رواية اخرى انه دعا جماعة من اصحابه فتكلموا في حضرته ثم تكلم هشام بعدهم فاثنى عليه ومدحه وقال له : مثلك من يكلم الناس (٢٢٢).

ثالثا : منهج التوصيل

يتأكد هذا المنهج عند الأئمة وتبين تطبيقاته بوضوح في طيلة مراحل حياتهم (عليهم السلام) ابتداء بالإمام علي (عليه السلام) حتى آخرهم فيما تجده مرويا عنهم من آلاف الروايات الواردة في المدونات سابقة الذكر وغيرها مما كان هدفه تجسيد ملامح العقيدة بأصولها كافة حتى لم يفلت موضوع أو جزئية تشكل ملمحا من ملامح العقيدة الا وبينوا الفهم الصحيح له واصلوا جذوره القرآنية وفصلوا ما يتفرع فيه من الكلام حتى شكل ذلك منظومة كلامية لا نجد لها مثيلا عند أية فرقة من الفرق الكلامية باستحضار خصوصية دور الأئمة (عليهم السلام) في أصول مذهب الإمامية وطبيعة خصوصيتهم الدينية والعلمية .

والرجوع الى المظان التي سبق ذكرها يؤكد هذا القول ويكشف عن الملامح التطبيقية لهذا المنهج . وقد تصدى هذا البحث لايراد الكثير من المرويات عنهم (عليهم السلام) منها ما ذكرناه وان ترك الكثير منها لمقتضيات الضبط والاختصار لا سيما وان تلك المدونات الكبرى قد اغنتنا عن الخوض في تفاصيلها فيحسن الرجوع اليها .

(٢٢٠) مط الكليني : الكافي (الاصول) ١ : ١٧١ المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢١٨ .

(٢٢١) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢١٨

(٢٢٢) المصدر نفسه .

الفصل الثاني

موقف متكلمي الإمامية من التعامل مع ظاهر النص
ومتشابهه

تمهيد :

يمثل القرآن الكريم حجة الله على عباده ومعجزته الكبرى وطريق إثبات رسالة نبيه (ﷺ) ، وهو منهاجه وناموسه المنزل لهداية البشرية الى ما فيه صلاحها ، ورسم طريق حياتها ، وتنظيم صلتها بالخالق . وترتيباً على ذلك فلا بد من ان تتوافر في هذا الخطاب إمكانات التوصل للمخاطب بما يتناسب وقدراته على الفهم ما دامت الغاية منه هي الهداية . قال تعالى { ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين .. } (سورة البقرة/ ٢) .

وهذه الحقيقة تتأكد ضرورتها من خلال اشارة النبي (ﷺ) فيما رواه الإمام الصادق (عليه السلام) انه (ﷺ) قال (٢٢٢) : { يُعْتَنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَنَكَلِمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ }

هذه القضية العامة تحتاج لتحقيق صدقها في مورد التطبيق الى معاضدة عوامل اخرى ينبغي ملاحظتها . لذلك لا بد من الالتفات الى خصيصتين مهمتين من خصائص النص القرآني ينبغي التعامل معه باستحضارهما من عموم المخاطبين بالنص والمتصددين لفهمه واستنباط أصول العقيدة منه على وجه الخصوص ، وهما :

الأولى : ان هذا النص نزل بلغة العرب ، وخطب به المتحدثون بهذه

اللغة . وهو يمثل سنة إلهية جارية { ولن تجد لسنة الله تبديلاً } (الاحزاب/ ٦٢) حيث يقول تعالى : { ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه } (ابراهيم/ ٤) .

(٢٢٢) اصول الكافي ١ : ٢٣ .

وبالتالي فإن على المتصدي لفهم هذا النص وتدبره ان يجري في تعامله مع معانيه كما يجري مع تلك اللغة التي نزل بها من صيغ التعبير وضوابطه ، واسسه ودلالاته ، وعليه ان يستوعب معاني نصوصه في ضوء هذه الأسس وهذا يؤثر ضرورة ان يفهم المتصدي لذلك ان الكلام - أي كلام - له حالتان هما :

١ - خفاء الدلالة ، واجمال المعنى . وهي حالة يعبر عنها قرآنياً بـ (المتشابه) ؛ اذ لا يمكن الاطمئنان الى تعيين احد المعاني المحتملة للكلام على انه هو المعنى الذي يريده المتكلم بالنص حقيقة ، كما لو تعدد المتكلم الاجمال والاختفاء في كلامه ، بحيث لم يمكن الافصاح عن مراده منه ، او انه يعتمد ان يكون كلامه مفتقراً الى قرينة يعتمد ايضاحه عليها ، تكون خافية على السامع ، وبدونها لا يفهم مراده ، ويبقى الكلام في حيز (التشابه) .

٢ - وضوح الكلام في دلالاته . ويعبر عنه قرآنياً بـ (الأحكام) ، وله درجتان :

أ - النص : وهو ما لا يحتمل فيه الخلاف بالمرّة (٢٢٤) كقوله تعالى { قل هو الله احد } (الاخلاص/١) .

ب - للظاهر : وهو ما يُحتمل فيه الخلاف بين مراد المتكلم من كلامه ، وفهم السامع ، وان كان هذا الاحتمال لا يرقى الى مستوى التأثير في دلالة اللفظ في معناه المراد عند المتكلم .

ومما تسالم عليه العلماء كافة العملُ بظاهر الكلام وحقيقته في تعيين المعنى المراد من المتكلم ، وهذا ما سار عليه الناس في مخاطباتهم . فما من كلام يطلقه المتكلم الا وهو مورد للعديد من الاحتمالات التي يمكن ان تكون مقصودة من الالفاظ ، او من القرائن التي تكتنفها ولكن حيث يكون احد هذه الاحتمالات هو البارز من بينها ، فان السامع يأخذ به ، ويعدّ الكلام ظاهراً فيه ، ويترك الاحتمالات الاخرى ، ويلزم المتكلم به كما ألزم المتكلم السامعين به .

(٢٢٤) ينظر المحقق الحلي (جعفر بن محمد بن يحيى ت ٦٧٦ هـ) : معارج الاصول ص ٥٢ ، طبع حجر ايران ١٣١٠ هـ .

وبدون هذا لا يمكن لمسيرة الحياة ان تمضي بسهولة ويسر ، ويصبح من المستحيل على البشر التفهّم والتفهيم فيما بينهم .

الثانية : ان القرآن الكريم ، وان كان منزلاً لهداية البشر كما نصّ في آياته ، وهي غايته الكبرى ، إلا انه لا بدّ من ان يُعرف كون نزوله على الرسول (ﷺ) ، وانه يمثل الناموس والمرجعية للمنظور الاسلامي بكل جوانبه ، ولجميع حاجات الحياة المستنبطة منه ؛ فان الله تعالى أوكل الى نبيه (ﷺ) مهمة التفريع والتفصيل لجوانب هذا المنظور الاسلامي عقيدة ونظاماً تعديداً ؛ لتكون السنة النبوية بذلك شارحة القرآن ومبينته^(٢٢٥) .

وحينئذ ، فليس غريباً ان يحوي القرآن الكريم من ضمن ما يحويه المحكم والمتشابه - من حيث الدلالة - وهذا ليس تناقضاً في الغرض الإلهي بين الهداية المستلزمة للبيان ، ووجود المتشابه فيه ، فالناس ليسوا جميعاً في مرتبة واحدة في فهم النصّ القرآني ، والقدرة على استيضاحه .

ومن هنا يثبت ما للنص في حالتي الظهور والخفاء - من خصائص وامكانات في التعبير تستدعي تدبراً وتفهماً ، وعمقا في النظرة اليه ، واستحضاراً لضوابط التعامل معه .

وهذا ما يؤكد أهمية التعرف الى آفاق النظرة الى ظواهر القرآن ومتشابهاته عند المتكلمين عموماً ، والإمامية منهم ما دام هذا المبحث قد خصص لاستبيان موقفهم في التعامل معها .

^(٢٢٥) للفتاوى بنظر الكليني : الكافي (الفروع) ٣ : ٢٧١ / ٣ : ٥٠٩ / ٤ : ٢٤٥ ، القرطبي : الجامع لاحكام القرآن مطبعة دار الكتب المصرية ط ٢ القاهرة ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م وما ينبغي في روايته ومحلّه ٢ : ٢٣٤ المكتبة السلفية المدينة المنورة ط ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

المبحث الأول

ظاهر القرآن عند متكلمي الإمامية

الظهور كما تمت الإشارة إليه مرتبة من مراتب البيان في النص . وهو واقع في القرآن الكريم في ضمن المحكمات من الآيات اذ هو قسم من المحكم . وقسيمه الآخر هو النص الذي لا يقبل الا معنى واحدا في حين يحتمل الظاهر اكثر من معنى . وسنتعرف الى اهمية الظاهر واثره عند متكلمي الإمامية في مجموعة مقاصد :

المطلب الأول : الظاهر لغة واصطلاحاً

١- الظاهر في اللغة :

ترد مادة (ظهر) في اللغة العربية ، ويكون المراد من أصل الظُّهْر من كل شيء هو خلاف البَطن^(٢٢٦) والظاهر خلاف الباطن . ظَهَرَ يَظْهَرُ ظُهُوراً ، فهو ظاهرٌ وظهير^(٢٢٧) . وظَهَرَ الشيءُ ظُهُوراً ، أي تَبَيَّنَ ، واتضح معناه ، فالظاهر هو الواضح المنكشف ، البارز بعد الخفاء^(٢٢٨) .

والظواهر : اشراف الارض^(٢٢٩) أي ما علا منها ، وارتفع ، فبان من بعيد . لذلك يقال : قريش الظواهر ، وهم الذين ينزلون ظهر مكة .

وواضح ان المعنى اللغوي للظهور يؤكد خصوصية البيان ، والوضوح والبروز ، وهي امور عامة مشتركة بين كل ما هو ظاهرٌ في معناه المعين .

(٢٢٦) ينظر : ابن منظور : لسان العرب ٤ : ٥٢٠ مادة ظهر ، الجوهري تاج اللغة وصحاح العربية ٢ : ٧٣٠-مادة ظهر .

(٢٢٧) لسان العرب ٤ : ٥٢٣ .

(٢٢٨) الفيروز ابادي : القاموس المحيط ٢ : ٨٢ ، الزبيدي : تاج العروس ١٢ : ٤٨٥ الكويت ١٩٧٤ .

(٢٢٩) الزبيدي : تاج اللغة ٢ : ٧٣٢ (مادة ظهر) .

٢- الظاهر في الاصطلاح :

لما كان الظهور أمراً متعلقاً بمرتبة البيان في النص ، ووضوح الدلالة ، وانكشاف المراد من اللفظ ، ومن ثمّ تتبني عليه عملية التعامل مع النص لاستنباط المراد منه . وبما ان هذه القضية شأن مشترك ، وغاية تقع في دائرة بحث المستنبط للفروع ، او الأصول ، والأول منهما الاصولي ، والثاني المتكلم . فلا بدّ من استبيان تصور الاتجاهين في تحديد المصطلح . ونظراً لأنّ أقطاب المذهب الإمامي ممن اخترناهم أنموذجاً للبحث التطبيقي تمثيلاً للمذهب هم انفسهم من أقطاب البحث الاصولي ايضا . لذا ارتأى الباحث تحديد المصطلح وابعاده من خلالهم ، والابتعاد عن التوسع المؤدي الى الاطالة بما لا تحتمله خصوصيات البحث .

نلاحظ ان الظهور يرد عند الاصوليين في نطاق بحثهم في دلالة النصّ على المعنى ومرتبّتها بين الوضوح والخفاء ؛ اذ نجد انهم يقسمون الكلام من هذه الناحية على : الواضح والخفي - وهو ما تبين لنا اتصاف النصّ القرآني به ايضا - والمائز بينهما هو الاستعانة على فهم النصّ بقرائن خارجية (فما لم يحتج الى ذلك فهو واضح وإلا فهو خفي)^(٢٢٠) .

والظاهر عندهم (احد الاقسام المتعددة للواضح الدلالة ، يشترك معه في ذلك النصّ والمفسر)^(٢٢١) .

وفي حدود الاتجاه الاصولي في بحث الظاهر عند متكلمي الإمامية نلاحظ لتحديد المصطلح عندهم أبعاداً متعددة :

فالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) يمثل الظاهر عنده (المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقاً لعادات اهل اللسان ؛ فالعقلاء العارفون يفهمون من ظاهر اللفظ المراد)^(٢٢٢) فهم اهل اللغة العارفين بها لمعنى معين على

(٢٢٠) ظ : بدر المتولي عبد الباسط : اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والإمامية ص ٢١١ مطبعة دار المعرفة ببغداد ط ١ ١٩٥١ م .

(٢٢١) المصدر نفسه .

(٢٢٢) ينظر : تذكرة الأصول : ص ١٦٩ ، طبع حجر ، ايران ١٣٢٢ هـ مطبوع مع كنز الفوائد للكرجكي ت ٤٤٩ هـ .

انه مراد المتكلم ، بحسب ضوابط تلك اللغة وأصولها يحقق حالة الظهور في النص في نظر الشيخ المفيد .

ويبتعد تلميذه الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) عن التفصيل والتوسع ؛ ليحدد الظاهر بأنه (ما أمكن ان يُعرف المراد به)^(٢٣٢) .

ونلاحظ هنا التفاتة مهمة في تحديده احتمالية امكان معرفة المراد به الى خصوصية الظاهر في الدلالة الظنية التي لا ترقى الى مستوى القطع ، وانما تتعدد احتمالات المعنى ، ويكون الظاهر ارجحها .

اما عند الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) فنلاحظ استفادة الأصل اللغوي للظهور ؛ اذ الظاهر عنده (ما يظهر المراد به للسامع . فمن حيث ظهر مراده ، وصف هو بانه ظاهر)^(٢٣٣) فأى معنى من المعاني المتعددة المحتملة اظهر المراد للسامع ، كان ذلك هو الظاهر .

وهذا التحديد يؤكد العلامة الحلي (جمال الدين الحسين بن المطهر ت ٧٢٦ هـ) . فالظاهر عنده : ما كان راجحاً من المعاني ، حيث يحتمل اللفظ معنيين او اكثر الراجح منها هو الظاهر . اما الوضع اللغوي ، او العرفي ، او الاصطلاحي فيمثل الدليل على تلك الارجحية وذلك الظهور)^(٢٣٤) وكلامه الاخير هذا يعطي معيارية مهمة لاصول اللغة ، ومراتب العارفين بها في دعم معنى معين ، وترجيحه على غيره للتعبير عن المراد .

وفي موضع آخر نجد العلامة الحلي يضيف ضابطاً آخر في التحديد ، حين يرى ان الظاهر : هو ما دل على مراده مع الحاجة الى التأويل ؛ ليكون اغلب على الظن . وذلك في تعريفه للتأويل بانه (احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه)^(٢٣٥) .

(٢٣٢) الذريعة في اصول الشريعة : ١ : ٣٩٢ ، طهران ١٣٤٦ هـ .

(٢٣٣) عدة الاصول : ١٥٤ طبع حجر ، طهران ١٣١٧ هـ .

(٢٣٤) مبادئ الوصول الى علم الاصول : ٦٥ (بتمصرف) تحقيق عبد الحسين البقال مطبعة الادب / النجف ط ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م .

(٢٣٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

ويمكن من خلال التعريفات السابقة وربطها بالاصل اللغوي انتزاع
امرين :

١ - ان الجامع بينها - وهو ما يشترك فيه اغلب الاصوليين - ان الظاهر هو ما دل على معنى واحد ، ولم ينف احتمال غيره ، وهذا القيد هو الفارق بين الظاهر ، وقسيمه النص .

٢ - ان الظهور وصف اضافي نسبي ، فالالفاظ لما كانت قالبا للمعاني . بحسب التخالط ، فكان المتكلم قد احضر المعنى نفسه في ذهن السامع بكلامه . وان هذا امر يعلم بالوجدان ، ففهم السامع للمعنى يعتمد على علمه بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، وبالتالي فان الظن هو مرتبة حجية الظاهر . ومن الطبيعي حينئذ (ان تكون له مراتب مختلفة باختلاف الاشخاص والمعاني)^(٢٣٧) ، ومن هنا صار واضحاً - عند الاصوليين - ان دلالة الظاهر على المعنى دلالة ظنية ، لان التالي للقرآن حيث نتبين له المعاني التي يظن انها هي المقصود والمراد من النص المتلو ، فانه في الوقت نفسه يحتمل ان يكون هناك معان اخرى هي المقصودة من النص ، ووجود الاحتمال يعني ظنية المعنى وهذا ما يتفق عليه اغلب اصولي مذاهب الشافعية والحنابلة والمالكية ، والإمامية^(٢٣٨) .

المطلب الثاني : ظاهر القرآن وباطنه عند الإمامية

تحتل قضية الظواهر القرآنية أهمية كبيرة في فهمه . وهي من المسائل المهمة في مناهج التفسير المختلفة ، وتكاد تمثل معياراً مهماً في تحديد المنطلقات الفكرية الرئيسة المحددة لأبعاد أي منهج فكري عقائدي .

(٢٣٧) ظ : العلامة الحلي : نهاية الوصول الى علم الاصول (مخطوط) القسم الثاني ورقة ١٣٠ مكتبة امير المؤمنين / النجف تحت رقم ت ١٤٨٩ : ٥ اصول .

(٢٣٨) الإمام الشافعي : الرسالة ص ٤٠١ ، تحقيق لعماد محمد شكر مطبعة مصطفى فليبي الطبعة القاهرة ١٣٥٨ هـ . ١٩٤٠ هـ ، ابن قدامة : روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه على مذهب الإمام لحد بن حبل ص ٩٢ للطبعة السلفية / مصر ١٣٧٨ هـ ، المبدع عبد الاعلى المعزولي : منهج الاحكام في بيان الحلال والحرام ٢ : ٧٧ مطبعة الأناب نجف / ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م ، وغيرها .

ونلاحظ ان المسلمين انقسموا على اتجاهات رئيسة عديدة في موقفهم من ظواهر النصوص يمكن اجمالها في^(٢٣٩) :

١ - من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقاً حتى لو خالف العقل .

٢ - من قال بجواز التأويل ، بل بوجوبه - في بعض الحالات - اذا تصادم الظاهر مع العقل .

٣ - ومنهم من قال بجواز التأويل مطلقاً ، ولو كان الظاهر موافقاً لحكم العقل ، وهؤلاء جماعة الصوفية .

فمن تمسك بالظاهر تمسكاً حرفياً : الظاهرية ، والحشوية الذين وقفوا بجمود على ظواهر النصوص ، وصل بهم الى حد انكار المجاز في القرآن بحجة انه خلاف الظاهر ، كما سيمر بنا في المباحث القادمة .

ونلاحظ ان الباطنية وجدوا في الحديث المروي عن الرسول (ﷺ) (ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن)^(٢٤٠) عالماً فسيحاً فاطلقوا لخيالاتهم العنان ، وساحوا باذواقهم الى افاق بعيدة الى درجة اختفت معها مدلولات الكلمة العربية التي تشكل مادة الخطاب القرآني بما يفقد النص آية صلة بالحياة العملية وتشريعاتها ، وليفقد من ثم عنوانه الاساس وهو كونه كتاب هداية ، ومصدر تشريع ومنهج حياة . وهذا هو طابع اغلب الصوفية ، وكذلك الاسماعيلية والغلاة .

ولا شك في ان بلاء التمسك والجمود على ظواهر النصوص ليس بأقل سلبية ، واثراً تراجعياً - عن قيمة النص ومرجعته ، وافاقه المفتوحة - من المتمسكين بنواطن الآيات وتأويلاتهم التي تقطع عن النص كل صلة بالحياة ، وتحيد به الى ما يبعده عن غاياته وافاقه التي يغطيها فالأجهاان بين الإفراط والتفريط وذلك اننا نلاحظ ان النص القرآني يوجد فيه ظواهر مقصودة في خطاباته ، كما في قوله تعالى مثلاً : { اقيموا الصلاة } (سورة البقرة ٤٤) كما توجد فيه ايضا آيات لا يراد بها معانيها اللغوية الظاهرة المبذولة ، وانما قصد منها معان عرفية يتقبلها

(٢٣٩) محمد جواد مغنبة : فلسفات اسلامية ٤٤٦ .

(٢٤٠) الطوسي : التبيين ١ : ٩ .

عرف التخاطب في سبيل التجوَز والتشبيه كآية: { يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواقع حذر الموت } (سورة البقرة/ ١٩) ، وكقوله تعالى { يد الله فوق ايديهم } (الفتح/ ١٠) ، وعند البحث في الاتجاه الإمامي ، وموقفه من ظواهر النصوص القرآنية ، نلاحظ - فيما يرد عند اقطابهم المحققين - اعتمادَ ظواهر القرآن مستنديين في ذلك الى ثلاثة مدارك مهمة من الادلة تتمثل في محكم الكتاب ، وما صح عن اهل البيت (عليهم السلام) ، والبراهين العقلية ، ولا مجال هنا للخوض في تفاصيل استدلالاتهم. ويحسن الرجوع الى الكتب الاصولية لاستقصاء البحث فيها ، وان كانت بعض ملامح ذلك ستتبين خلال التطرق الى اسس التعامل مع الظاهر فالشيخ المفيد يستفيد الدليل اللغوي واصل نزول القرآن بلغة العرب كموجب مؤثر لضرورة اعتماد حجية ظواهر القرآن الكريم ، فيقول : (ان القرآن نزل بلسان العرب ولغتهم ، قال تعالى : { بلسان عربي مبين } (الشعراء/ ١٩٥) .

وقال تعالى : { قرأنا عربيا غير ذي عوج } (الزمر/ ٢٨) .

وقال تعالى : { ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي } (فصلت/ ٤٤) فلذا ثبت ان القرآن نزل بلغة العرب ، وخطب به المكلفون في معانيه على اللسان وجب العمل بما تضمنه على مفهوم كلام العرب دون غيرهم^(٢٤١) وليؤكد دلالة الظواهر القرآنية وحجيتها ، وضابطيتها المعتمدة ؛ فانه يضع تحديدا مهما للعبور من الظاهر الى عده استعمالا مجازيا ، او استعاريا . وبالتالي يقول (فمن تلول

(٢٤١) ظ الرسالة العددية ٥ ، مطبوع ضمن ((مصفقات الشيخ المفيد)) بمناسبة الذكرى الالفية ايران ط ١٤١٣ هـ .

القرآن بما يزيله عن حقيقته ، وادعى المجاز فيه ، او الاستعارة بغير حجة قاطعة ، فقد أبطل بذلك ، وأقدم على المحذور ، وارتكب الضلال^(٢٤٧) .

وقد أكد السيد الخوئي هذا الاتجاه الإمامي في اعتماد حجة ظواهر القرآن انطلاقاً من خصوصية القرآن نفسه ، ووظيفة النبي (ﷺ) في البلاغ والبيان إذ يقول : (لا شك ان النبي (ﷺ) لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لفهم مقاصده ، وأنه كلم قومه بما القوه من طرائق التفهيم والتكلم ، وأنه أتى بالقرآن ؛ ليفهموا معانيه ، وليتدبروا آياته فيلتزموا بأوامره ، ويزدجروا بزواجره . وقد تكرر في الآيات الكريمة ما يدل على ذلك ... بوجوب العمل بما في القرآن ولزوم العمل بما يفهم من ظواهره)^(٢٤٨) .

وقد قطع الشيخ محمد جواد مغنية جازماً بأن الإمامية يحرمون تفسير القرآن تفسيراً باطنياً^(٢٤٩)

والذي عند الإمامية في قضية ظاهر القرآن وباطنه ، انه كما توجد لظاهر النص قيمة فكتلك للباطن ، والقرآن كما انه يستحيل وقوع التناقض بين آياته - وليس بين ظواهره فقط - فإنه لا يقع اختلاف ، او تناقض بين ظواهره وباطنه ، وبالتالي (فظاهر القرآن عندهم حجة ، كما ان باطنه حجة . ولكن بنحو لا يكون معارضا لظاهر القرآن)^(٢٥٠) .

فبعد ان ثبتت حجية الظاهر ، فان الباطن القرآني المقبول هو الموافق للظاهر ، او الساكت عنه الظاهر ؛ اذا أيدته الأدلة الخارجية اما فهم لباطن مخالفاً للظاهر فليس بحجة ، ولا يُقبل ممن جاء به فالإمامية في منهجهم لفهم النص مع اطلاق المجال امام المفسر لاعمال عقله ، وبذله الجهد في محاولة فهم الآيات الكريمة التي لم يرد نص في تفسيرها . وبالتالي فلظواهر القرآن حجية ولا يقبل تحديد خصوص مرجعية تفسيرها ، وكشف دلالاتها بالأئمة (عليهم السلام) او مخصصين غيرهم بما يعتمد كدعوة على ان القرآن قصد ابهامه ؛ لتوكيد الحاجة

^(٢٤٧) الاصحاح في إمامة أمير المؤمنين (عليه السلام) : ٨٩ المجموعة الحيدرية / النجف ١٣٨٦ هـ .

^(٢٤٨) ينظر للتفصيل البيان في تفسير القرآن ٢٨١ - ٢٩١ .

^(٢٤٩) التفسير الكاشف : ٧ : ٢٠٩ .

^(٢٥٠) الطباطبائي : الميزان ١ : ٧ .

للامام ، فهذه دعوى مناقضة للقرآن نفسه الذي يدل على انه نزل تبياناً لكل شيء ، ويهدى ويلافاً .

والنتيجة ، فان من اسقط ظواهر القرآن لا يمت للإمامية بصلة ، وهو بين طرفي الافراط والتفريط - سابقى الذكر - اما حشوي ، او باطني ولتلك المنهج آثار خطيرة على الفكر الاسلامي . ولا اساس لدعوى بعض الباحثين البعيدة عن الموضوعية - القائمة على اطلاق الاقوال جزافاً بدون الرجوع الى الاستقراء الكامل للأثار والاقوال في اتهام الإمامية في ربط الظاهر بالباطن ، وانهم (يعتقدون ان مثل هذا الربط لا يكفي في حمل الناس على ان يذهبوا مذهبهم هذا ، فحاولوا ان يحملوه عليه من ناحية العقيدة والارهاب الديني الذي يشبه الارهاب الكنسي للعامة في العصور المظلمة من حمل الناس على ما يوحون به اليهم ، بعد ان حظروا عليهم أعمال العقل ، وحالوا بينهم وبين حريتهم الفكرية)^(٢٤٦) .

كما اننا من جانب آخر نجد عند الاتجاهات الاسلامية الأخرى من يتمسك بالباطن إما مطلقاً او بالتوفيق بينه ، وبين الظاهر ، وعدّ ان كلا منهما مرادٌ . لكننا لا نجد بين الإمامية من وقف عند الظاهر وتمسك به تمسكاً حرفياً الى حدّ الجمود كما وقع في ذلك الظاهرية من اهل السنة بانكارهم المجاز . وسننتبين ملامح ذلك بوضوح عند استعراض التطبيقات الواردة عن متكلميهم في موضعها الخاص من هذا البحث .

المطلب الثالث : اسس التعامل مع ظواهر القرآن في البحث الكلامي عند الإمامية

توطئة :

يلاحظ الباحث في موقف المتكلمين من ظواهر القرآن انهم حين يستقرون النص القرآني للكشف عن دلالاته في مجال تأسيس الأصول

^(٢٤٦) الذهبي ، محمد حسين : التفسير والمفسرون ٢ : ٢٩ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .

العقائدية ، فإن علاقتهم بالظاهر تنفرع الى اتجاهات مختلفة كل بحسب المنطلقات الفكرية والخصوصية المنهجية التي تشكل الاساس المهم ، ومنظومة المعايير التي على النتائج الفكرية ان يتواءم معها ، ويبتعد عن أية تقاطعات تحيد به عن خصوصية المذهب ، فهنا التقاطع مرفوض ، بل ان الحيد كحالة وسطى لا يمكن قبوله لا سيما مع الأصول الكبرى التي تشكل هيكلية البناء الفكري للمذهب ، ولذا نلاحظ مثلا ان اطلاق صفة الإمامي على شخص فذلك يعني انه لابد من ان يخضع للأصول الكبرى للمذهب والتي حددها الشيخ المفيد كما سبق لنا ذكره في العرض التاريخي^(٢٤٧) وهذا ما ينطبق ايضا على التسمية للاعتزال فيقال معتزلي لمن حدده الخياط^(٢٤٨) فقضية الموقف من ظاهر النص تمثل ركيزة مهمة من ركائز المنهج الكلامي ويلاحظ السعة الكبيرة للبحث فيها ، وعلامتها البارزة التأثير في استنباط جزئيات كل اصل من أصول العقيدة على اختلاف المذاهب في تحديد مجموعها ، وان اتفقوا على ثلاثة منها كأسس مشتركة هي التوحيد ، والنبوة والمعاد ، إلا ان أكثر ما ترد اشكاليات التعامل مع الظواهر بما ينتج عنه كثرة الاختلاف والتقاطع في موضوعي الصفات الإلهية (الخبرية) وعصمة الانبياء ، فاخذ الآيات على ظواهرها ينتج عنه في موضوع الصفات الإلهية نسبة الجوارح والاعضاء والوقوع في مغبة التشبيه والتجسيم ، كما حصل عند المشبهة والمجسمة ، واخذها على ظواهرها في عصمة الانبياء يعني نسبة افعال تخدش موضوع العصمة المطلقة ، وتنسب الوقوع في بعض الذنوب والمعاصي ، او النسيان والخطأ الخ . ولذلك اختلفت المذاهب الكلامية الاسلامية في مرتبة العصمة بين الاطلاق والتقيد ، كما اختلفوا في وقت حصولها . الا ان آثار هذا الاختلاف في

(٢٤٧) يقول الشيخ المفيد (..) فهو علم على من دان بوجوب الإمامة ، ووجودها في كل زمان ، وأوجب النص الجلي ، والعصمة والكمال لكل إمام ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي (عليه السلام) ، وساقها الى الرضا علي بن موسى (عليه السلام) (..) اوائل المقالات ص ٤٤ .

(٢٤٨) الخياط المعتزلي : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٢٦ تحقيق : د. بنبرج ، دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٤٤ هـ ١٩٥٢ م يقول : (وليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعقل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الإنسان هذه الفضائل فهو معتزلي) .

حدود عصمة الانبياء لم تكن له تلك الآثار الخطيرة الالهية ، والتأثير في موقف الفرق الاسلامية بعضها من بعضها الآخر ، وخصوصيات منهج كل منها كما حصل مع الاختلاف في الموقف في حدود الصفات الالهية حيث يتقاطع الظاهر من النص مع ظواهر أخرى ، او مع المرجعيات التي يعود اليها كل مذهب كلامي ، او يتقاطع مع الدليل العقلي ، واصول المذهب ومنطلقاته ، فالموقف من هذه القضية هنا يشكل الركيزة الاساس للمذهب الكلامي وينعكس بمعاييره على جوانب البحث عند المتكلم كلها وفي هذا القسم تحديداً من الظواهر القرآنية نلاحظ حضور هذه الركيزة كمعيار فاصل بين المذاهب الاسلامية ؛ اذ نجدهم قد انقسموا عدة اتجاهات متعددة يمكن اجمالها في^(٢٤٩) :

١- الاثبات مع التكيف ، او الوقوع في مغبة التجسيم ، وتشبيه الخالق بخلقه

وهو ما زعمته المجسمة والمشبّهة ممن قلوا : انه تعالى له يدان ، وعينان ، ووجه ، ويخضع للقرب ، والبعد ... وغير ذلك يقول الشهرستاني (أما مشبهة الحشوية فقد أجازوا على ربهم اللامسة والمصافحة ، وان المسلمين المخلصين يعاقبونه سبحانه في الدنيا والآخرة .. كذا)^(٢٥٠) .

٢- الاثبات بلا تكيف ، او تشبيهه

كما هو موقف الأشعري ، ومن تابعه ، ويقوم على اجراء معنى ظاهر الآية من دون تحديد لكيفية معينة ، تحاشياً للوقوع في التشبيه ، او التعطيل . يقول الأشعري^(٢٥١) : (ان الله سبحانه وجهاً بلا كيف) ، كما قال : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) ، وانه

^(٢٤٩) للتفصيل يحسن الرجوع الى الزركشي : البرهان ٢ : ٧٨ دار احياء الكتب العربية /القاهرة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ م ط١ ، ابن عربي (محيي الدين ت ٦٣٨) رد المتشابه الى المحكم ص ٥٧ مقدمة المحقق نقلاً عن كتاب ابن عربي مراتب الحروف (القاهرة مطبعة الصدق الخيرية ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م ، علي سلمي النشر : نشأة الفكر الفلسفي ص ٢٠ .

^(٢٥٠) الملل والنحل ١ : ١٠٥ .

^(٢٥١) الإبانة في أصول الديانة ص ١٨ .

له يدان بلا كيف ، كما قل { خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) وهذا هو موقف السلف المنقول عنهم .

٣- التفويض

وهو موقف بعض الأشعرية الذي يقوم على اجراء هذه الصفات كما وردت في ظاهر الآيات القرآنية مع تفويض المراد منها اليه تعالى . ويصف الشهرستاني هذا الاتجاه واصحابه فيقول : (ان جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل الهدى ، والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا انهم يقولون : انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله : { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) ، ومثل قوله {

خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) ، ولما مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات . بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شرك له وذلك قد اثبتناه^(٢٥٢) .

وهذا ما يميل اليه الفخر الرازي بان يضع معيارا منهجيا كلياً في التعامل مع هذه الظواهر يقوم على عدها من المتشابهات مع القطع بان المراد ليس الظاهر منها . يقول (هذه المتشابهات يجب القطع بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها)^(٢٥٣) .

وهذا المذهب الذي عليه اغلب الأشاعرة المتأخرين عن الأشعري ، كالباقلاني ، والجويني ، والبغدادي . الا اننا وجدنا - كما سيتبين في فصل الأشعرية - انهم كثيراً ما لجأوا الى تلويل العديد من الآيات ، وشكلت عندهم حالات تطويرية في المنهج تنحو الى محاولات عقلنة الموقف منها ، وشكلت مراحل متعددة للمنهج الأشعري .

(٢٥٢) المال والنحل ١: ٩٢-٩٣

(٢٥٣) اسلمن التقديس ٢٢٣ .

٤ - التأويل

وهو الاتجاه الذي اشتهرت به الإمامية والمعتزلة مع اختلاف في الأسس والمنطلقات والمعايير التي تتحكم بأفاق التأويل ، وتحدد ابعاد اهليته ، ومرتبته مرجعيته التي تمثل آخر محاولة يلجأ اليها المتصدي لفهم النص بعد المرور (بالمرجعيات) الاخرى . وهو منهج اشتهر عن المعتزلة اكثر من غيرهم لاعتبارات كثيرة كان بعضها ايدولوجيا يستهدف المس بالاتجاه الإمامي الذي هو شريك المعتزلة في التأويل . كما تدخلت اعتبارات اخرى من اهمها ان المعتزلة تطرفوا فيه الى حد بعيد حتى خرجوا بالنص القرآني عن حاكميته وصارت تأويلاتهم تتعدى الأسس المنضبطة ، وحكموا عقولهم في النص فذهبوا في سياحة كبرى بعيدة عن آفاقه . ويقوم منهجهم على تأويل نصوص الآيات وظواهرها مع قطع النظر عن مورد الصفات الخيرية فكل آية يجدون لها تعارضا مع اصولهم ، فهي واجبة التأويل .

ولهذا المنهج خطورة ربما لا تقل عن خطورة الجمود في المنهج المضاد القائم على إثبات تلك الصفات الخيرية على ما ور في ظواهر الآيات بما استلزم التشبيه والتجسيم ، حيث ادى هذا التأويل المنفلت الى الوقوع - في احيان كثيرة - في مغبة التفسير بالرأي بالحدود المنهي عنها ، ودفع بعض اتباع الفرق الاخرى تبعا لذلك الى اتهامات وصلت حدّ الالحاد او التكفير .

أما الإمامية فالتأويل عندهم أسس وحدود وضوابط ، يمكن تلمس ابعادها المنهجية في سبيل الاجمال - في وصف ابي الفتح الكراچي (محمد بن علي ت ٤٤٩ هـ) لاعتقاد الشيعة الإمامية في الموقف من ظواهر الآيات اذ يقول : (ويجب ان يعتقد ان جميع ما فيه [أي القرآن] من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه ، وانه يجبرهم على طاعته ، او معصيته ، او يضل بعضهم عن طريق هدايته ، فان ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره ، وان له تأويلا يلائم ما تشهد العقول به) (٢٥٤) ،

(٢٥٤) ظ: كنز الفوائد ، ١: ٢٤٣ ، طبع حجر ١٣٢٢ هـ.

وتسبقه في الاهلية (مرجعيات) اخرى تستند قبل اللجوء اليه ، وتلك المرجعيات نفسها تحدد اطار دخول التاويل الى ساحة البحث بعد ان تنتهي فاعلية الوسائل الاخرى وهو ما سيتبين في المباحث القادمة .

منهج متكلمي الإمامية في التعامل مع الظاهر

توطئة :

نلاحظ عند استقراء الجانِبِ التطبيقي في تعامل المتكلمين الإمامية مع النصوص القرآنية باختلاف غاياته تعريفاً أو استنباطاً واستدلالاً في مجال أصول العقيدة ان هذا التعامل مع تلك النصوص الظاهرة يتحدد ويتواءم مع طبيعة الدلالات التي حملت بها الآيات ، ومرتبة الخطاب في الظهور ، أو الخفاء ، وطبيعة تناسبه مع الأصول، والمعايير التي يجب المقايسة اليها في الفهم المتوصل اليه للنص، وابتعاده عن التقاطعات التي توقعه في دائرة الابتعاد عن تمثيل الأصول الفكرية للمذهب.

فنحن نجد من خلال متابعة النصوص القرآنية الظاهرة ان بحث متكلمي الإمامية فيها انقسم على طريقتين تبعاً لتلك الضوابط واهمها طبيعة الظهور والخفاء في النصوص، حيث انقسمت على:

اولاً : ظواهر الآيات التي يرى متكلمو الإمامية انها احادية الدلالة تمثل نصاً محكماً لا يحتاج الى تاويل، أو توجيه، وانما هو ينطق بالمراد بمعناه الظاهر، ويدل على الأصل العقيدي في كلياته، أو جزئياته - حسب النص - بما لا يحتاج الى صرفه عن ذلك الظاهر، أو الى قرينة مؤكدة لظهوره من خلال تناسبه مع تلك الأصول، والمعايير، والادلة التي تمثل محاور المنهج الفكري للمذهب أراؤهم. فنحن في هذا المجال نلاحظ ان متكلمي الإمامية كثيراً ما بنوا أراؤهم في العقائد، أو اوصلوها الى غيرهم تعريفاً بها، أو جادلوا في الدفاع عنها مع المخالفين اعتماداً على تلك الظواهر واستدلالاً بها، واحتلت حيزاً كبيراً في ساحة البحث الكلامي عندهم بما ينفي - بوضوح - تلك الشبه والاتهامات التي أدت ببعض الباحثين الى الخروج عن الموضوعية،

والحياد عن طريق الحق ، باتهامهم بالباطنية ، ونأيهم عن الظواهر مطلقا - وقد سبقت الإشارة الى ذلك - ولكنهم وضعوا لذلك اسما منهجية هامة يستضاء بها عند التعرض للكشف عن دلالات الظاهر القرآني سيكشف عنها هذا المبحث .

ثانيها : صرف النصوص عن ظواهرها وما تؤديه من معنى الى معان اخرى يتم الكشف عنها، هذا الصرف عن الظاهر يخضع لاعتبارات متعددة تنطلق من وقوع تلك الآيات في ضمن دائرة (التشابه) الذي لا يعلم المراد منه بمجرد دلالة الظاهر عليه ويحتاج الى مزيد من إعمال الفكر، والتدبر، والارجاع الى الأصول القرآنية نفسها، (المحكمات) ، او توجيه تلك النص بالتأويل لابعاده عن دائرة التقاطع او التناقض ، او الاختلاف الذي يؤدي اليه التمسك بمجرد الظاهر .

وستكتمل ملامح تصور تلك الاعتبارات ، والمعايير ، والأسس المتحركة بالجوء للتأويل بعد التعرف على (المتشابه) ، واصول المنظور الإمامي الكلامي فيه لذلك كان لمبحث التأويل مساحة مهمة في هذا البحث بعد استكمالها تكتمل - بعون الله - ملامح المنهج الإمامي مدعوما بالتطبيقات العامة .

أسس التعامل مع الظاهر القرآني

يقرر متكلمو الإمامية حين يؤصلون لمنهج التعامل مع الظاهرة القرآنية مجموعة أسس وضوابط في الاطارين ، او المسلكين الذين تمر بهما عملية (الاستنباط) انطلاقا من تلك الظواهر ، وهما الاطار الاصولي المؤسس لعملية استنباط الفروع ، وبناء الاحكام ، والاطار الكلامي المتوجه الى استنباط أصول العقيدة .

فأما الاطار الاصولي فملتكمينا الاربعة دور بارز في البحث فيه وتفعيله انطلاقا من كلية اساسية تقوم على تأكيد حجبة ظواهر الكتاب ، وبالتالي قيامها اساسا للاستنباط وتفرع الاحكام الشرعية في جوانب الحياة المختلفة : عبادات ، او معاملات . وقد غطوا هذه القضية بمزيد من البحوث المؤسسة ، وقعدوا القواعد التي تحدد أطارا منهجيا اصوليا متكاملا . وليس هنا محل التفصيل في ذلك . إلا انه يمكن الرجوع الى

كتبهم الأصولية لاستقراء طبيعة مواقفهم فيها^(٢٥٥) أما الإطار الكلامي ، فهو لا ينفك عن الإطار الأول في حدود موضوع البحث ، وإن اختلف معه منهجياً ، (فالظاهر) في البحث الكلامي يبقى على ظنيته من حيث الدلالة ، لكنه من حيث كونه قسماً من (المحكم) ينهض كعنصر مهم في الكشف عن ملامح العقيدة وأصولها ، بعد أن يتعرض على يد المتكلم الإسلامي إلى التفعيل المنظم ، القائم على أساس إطار مرجعي متعدد الأبعاد ، تتمثل فيه خصوصيات مهمة يتمس بها المنهج الإسلامي في تعامله مع نصوص العقيدة .

لذلك فإن الأسس والضوابط التي يقرها المتكلمون الإمامية في التعامل مع ظواهر النصوص ، يمكن التمييز بينها من حيث الأثر والأهمية في طبيعة الحكم على ذلك الظاهر والاستفادة منه بحيث تنقسم على قسمين :

القسم الأول : أسس لتحديد المرجعيات والمعايير الكلية التي لا يمكن التعامل مع النص إلا في إطار الاستضاءة بها ، والمقايضة اليها ، وتترتب هذه المرجعيات أحياناً في تسلسل يمثل مراحل على المتصدي لفهم النص المرور بها تباعاً ، أو أنها تتخذ معاً في تكميل بعضها بعضاً الآخر بحيث إن كلا منها لا ينفك في معياريته عن الأخرى ؛ لأنها ، وإن كانت مستقلة بعضها عن بعضها الآخر ، ومختلفة نوعاً ما من حيث الحجية ، إلا أنها لا يمكن أن تتناقض فيما بينها في حدود قدرتها على الكشف عن المراد مع صحة الخطوات والأسس التي تتبع في استخلاص المراد من النص بوساطتها ، وهذه المعايير تمتد آثارها وحاكميتها إلى كل جزئية تتبعها المتكلم في بحثه ، ويتضمنها النص في أي مراتب البيان كان ظاهره ومتشابهه . لذلك سيفصل البحث القول فيها هنا ، ويتجنب التوسع فيها في المباحث الأخرى ، على الرغم من صلتها بها تحاشياً للتكرار ولضرورات منهجية وفنية ، وهذه الأسس تتمثل في :

^(٢٥٥) ينظر مثلاً للمفيد : تذكرة الأصول ، وللشريف المرتضى : التمهيد في أصول الشريعة ، وللشيخ الطوسي : عدة الأصول ، وللعلامة الحلي : مبادئ الوصول إلى علم الأصول / معارج الأصول/ نهاية الوصول إلى علم الأصول .

أ - المرجعية المركزية للقرآن الكريم نفسه

فالقرآن الكريم كما تبين لنا خلال المبحث السابق ، وما اكده انمة اهل البيت (عليه السلام) - وهم رأس المذهب الإسلامي - هو المرجع الأول لفهمه تحديداً والمعيار الأساس في استنتاج نصوصه ، وكشف معانيه ، واستخراج دلالاته . ولذلك كل منهج تفسير القرآن بالقرآن يستنفذ حضوراً قوياً وقاعلاً في نجاح المفسر والمتصدي لفهم النص إذا امتلك ادوات الفهم واستضاء بضوابط تؤمن له مسيرة آمنة من العثرات في مواجهة خصوصيات النص ومميزاته وما يحتويه من متشابهات ، ومجملات ، ومبهمات ... وغير ذلك.

فالمفسر هنا يحصل على ميزة مهمة للكشف عن دلالة الآيات تتمثل في القطعية التي تتمتع بها حين تكون في مرتبة (النص) وهو ما لا يحتمل الا معنى واحداً ، وهو ما يتمثل في الكثير من الآيات الكريمة التي عبر عنها الكتاب نفسه بالاحكام ووصفها بـ (ام الكتاب) فهي الأصل الذي يرجع اليه للكشف عن دلالة مواء مما لا يرقى الى تلك المرتبة من حيث البيان . ومن ثم تأتي المرتبة الاخرى ممثلة في الظاهر الذي وان احتمل معنيين ، او اكثر الا ان احدهما ارجح ، وبالتالي عليه المعول حسب الضوابط المحددة للارجحية كما سيمر بنا - اذ ينتقل المتكلم هنا الى المرجعية الثانية المؤهلة للكشف عن دلالة النص متمثلة في النص الوارد عن الأئمة نبوياً او إمامياً وهو ما سنتفصل فيه القول في نقطة (ب) .

ب - النص الوارد عن المعصوم

ويقصد به هنا النص الصادر عن المعصوم سواء كان الرسول (ﷺ) ام الأئمة الاثني عشر من اهل بيته (عليه السلام) حيث يرى الإمامية في اتجاهاتهم كلها ان ما يصدر من هؤلاء الأئمة (عليه السلام) - بعد ثبوت صحة صدورهم عنهم - له حجية ما يصدر عن النبي (ﷺ) نفسها ، وقد كان لهذه القضية

مساحة واسعة في بحوثهم الاصولية والكلامية للاستدلال عليها والدفاع عنها (٢٥٦).

وهنا نلاحظ ان للمرويات الصادرة عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) اهمية كبرى في الكشف عن دلالات النص ، واستنباط أصول العقيدة من خلال فهمهم له عند المتكلم الإمامي . كما نلاحظ بوضوح ان فاعلية هذه المرجعية والمعيارية قد تصل احيانا الى ان تكون الوحيدة المعتمدة في عملية الكشف تلك ، لان طريق الإمام في الكشف عن دلالات النص مصدره الوحي - كما يرون - الذي يكون فيه لكل امام طريق عن آباءه وصولا الى النبي (ﷺ) الذي تقرر انه { ما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحي يوحى } (النجم/٣-٤) .

هذا اولا ، وثانيا ان الإمام نفسه - وكما تبين لنا في المبحث السابق - له القدرة الخاصة بما اوتي من مؤهلات خاصة وعلم يرتقي الى مستوى معادلة النص القرآني نفسه بدلالة حديث الثقلين في روايته الإمامية (٢٥٧) - له القدرة على استنتاج النص وكشف مراد الله تعالى منه فيما يختص به من تلك المميزات فضلا عما يشترك به مع غيره من الحس العربي والذائقة ، والفهم ، مما يتواءم مع النص القرآني وعربية نزوله ، واساليبه في البيان وهو ما يمثل اطاراً آخر في عملية الكشف عن دلالاته .

ومن ثم يكون ما استنبطه الإمام وفهمه من النص بعد تحقق صدوره عنه قطعي الدلالة . ولهذا نجد ان معالجة ظواهر النصوص - فضلا عن بواطنها ومتشابهاتها - تخضع لهذا المعيار المهم ، اذ ان الرجوع الى رواية المعصوم المفسرة للنص القرآني المعين يعني انقلاب ذلك الظاهر من النص (الظني الدلالة) كما هو حكمه الاصولي الى نص قطعي ؛ لأنه تعضد برأي المعصوم وكشفه لدلالاته . فالمتكلم

(٢٥٦) ينظر تفصيلات ذلك بالادلة العقلية والنقلية عند كل من : المرتضى ، الشافعي ، الطوسي ، تلخيص الشافعي ٢: ٤٦ ، العلامة الحلي : كشف المراد ١٤٩ وما بعدها ، منهاج الكرامة ٤٦ ، الاالفين ٣٦ ، ٤٤٣ وغيرهم .

(٢٥٧) ينظر صحيح مسلم فضائل الصحابة ٣، ٣٧ / الترمذي : السنن ٥: ٣٢٨ / معتمد احمد ٣: ١٧ و ٢٦ / الحكم النيسابوري (ابو عبد الله محمد) : المستدرک علی الصحیحین مكتبة ومطبعة الناصر الحديثة الرياض .

الإمامي حين يرى رأياً في النص القرآني ، او يستنبط جزئية من جزئيات العقيدة من خلاله ، فانه ان وجد نصاً معصوماً معضداً لما يراه من كلام الإمام ، فانه لا يعود بحاجة الى مزيد غيره بعد النص نفسه .

هذه المرجعية لكلام المعصوم انما تعتمد بهذه المرتبة ؛ لأن النص وحده لا يمكن ان يكون كافياً ومتقدماً في الاستدلال والبيان لدلالاته ، لا سيما لو استحضرنّا خصائصه في احتوائه على المتشابهات ، والمجملات ، والمبهمات ، والعمومات التي لا يكشف عنها إلا بالنص المفسر للقرآن وهو السنة الكاشفة عن دلالاته وقد اشرنا الى ان السنة تمثل عند الإمامية ما يرد عن المعصوم النبي (ﷺ) ؛ او الإمام (عليه السلام) فهما متساويان في حجية ما يرد عنهما^(٢٥٨) - بعد تحقق قطعية الصدور - فضلاً عن ان النص يحمل على افضل الوجوه عند الاستدلال لانه (حمل ذو وجوه)^(٢٥٩) .

والاختلاف الظاهر بين الاتجاهات ، والمذاهب المختلفة المتصدية لفهم النص في اصولها الفكرية بالرغم من ان النص (المرجع) واحد دليل صدق ان النص لا يمكن انفراد في كل جزئية متصورة للعقيدة . ولا بد من تفعيل هذه المرجعية الكاشفة عنه بوظيفتها التفسيرية . وعند استقراء المنات من الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) ، والتي تضمنت تفسيراً للنصوص القرآنية ، والتي اعتمدها متكلمو الإمامية نلاحظ ان تفعيل هذه المرجعية اتخذ طريقين يمثل كل منهما دوراً للإئمة (عليهم السلام) في الكشف عن معاني النص :

الأول : هو دور الدلالة والارشاد واضاءة الطريق حيث يستضيئ المتكلم ، وهو في مجال الكشف ، عن الأصول العامة ، والخطوط الكلية العريضة ، او الهيكلية التأسيسية لاستنباط العقيدة بالنقل عن المعصوم ، وهو ما يمكن ان نعده (المرجعية النسبية) اذ ان هذا كله يكون قبل الولوج

^(٢٥٨) فالسنة عندهم (قول المعصوم وفعله وتقريره ولا فرق بين ان يكون المعصوم النبي (ﷺ) ، او الأئمة الاثني عشر) ينظر : السيد محمد تقى الحكيم : الأصول العامة للفقهاء المقارن ص ١٤٧ طبع بيروت ط ١ .
^(٢٥٩) قال الرسول (ﷺ) : ((القرآن ثلوث ذو وجوه فلصلوه على الحسن ووجهه)) أخرجه ابو نعيم وغيره من حديث ابن عباس .

الى النقص القرآني . وقبل الخوض في التفريع ، وتفصيل الجزئيات ، اذ تمثل نصوص الأئمة (عليه السلام) هنا الاضواء الكاشفة التي يسير المتكلم بهديها متمسكا افضل السبل للكشف عن المنظور القرآني .

وهذا ما ينافر للتأسيس المنهجي الذي سبق لنا تحديد ابعاده في المبحث السابق وهو ما تؤكد روايات الأئمة (عليه السلام) انفسهم فعن الإمامين الباقر والصادق (عليه السلام) : (إنما علينا ان نلقي اليكم الأصول وعليكم ان تفرعوا) ^(٢١٠) وعن الرضا (عليه السلام) (علينا الأصول وعليكم الفروع) ^(٢١١) .

هذا الدور توافر عليه الأئمة (عليه السلام) ممارسة وتفعيلا ؛ لانهم الاقرب الى النص ؛ ففي بيوتهم نزل القرآن ، وهم مهبط الوحي ، ومعدن الرسالة فالمتكلم في حدود هذا الدور حين يتعرض الى نص قرآني تتعدد فيه الاحتمالات نراه يستدعي النقل المعصومي ؛ ليحدد له الاتجاه ويضمن له سلامة المسير . فالرواية المعتبرة - هنا - تمثل هاديا ومرشدا في طريق فهم النص يحدد في ضوئها قوى الاحتمالات وأرجحها ، وتعين على ايجاد الشواهد والادلة المعينة للاقرب الى مراد الله تعالى .

والإرث المعصومي يغطي أبعاد التشريع والعقيدة ، ويسد حاجاتها المتكررة والمتجددة بمعته وانفتاحه مع الحاجة الى غربلته مما علق به من مرويات لم تصح نسبتها الى الأئمة (عليه السلام) . ولذلك نجد ان المتكلمين الإمامية كحال باقي اتجاهات التعامل مع الخطاب القرآني يلجأون الى ذلك الارث . يقول الشيخ المفيد : (.. وان كل حادثة ترد فعليها نص من الصادقين (عليه السلام) يحكم به فيها ، ولا يتعدى الى غيرها . وبذلك جاءت الاخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم (عليه السلام)) ^(٢١٢) .

وهذا الارث يمثل مرجعية قطعية تكون لانعكاساتها على النص افادة اليقين . يقول العلامة الحلي : (والكتاب والسنة لا يفيدان اليقين في كل الاحكام لكل المكلفين ، ولا يفيد ذلك إلا قول المعصوم ، فتعين وجود معصوم يفيد قوله اليقين ، ويجب على كافة المكلفين اتباعه ..) ^(٢١٣) .

^(٢١٠) ظ الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٤١ .

^(٢١١) انظر المصدر نفسه ١٨ : ٤١ .

^(٢١٢) ظ اوائل المقالات ١٧٤ .

^(٢١٣) الألفين ٢٠٤ .

الدور الثاني : المرجعية الكاملة

فبعد ان تستببط القواعد والاصول العامة والخطوط العريضة للمنظور القرآني تبرز الى السطح اهمية الولوج الى النص في تفصيلاته وجزئياته ، كشفاً عن جزئيات العقيدة ، وتحديدًا لابعادها ، الكاملة . فهنا نجد ان صورة النص امام المتكلم تتحول الى تعميمات ومبهمات يعجز بمجرد وسائله ، واستعداداته عن كشف المسبل معها الى بلوغ المراد من النص ، خصوصاً مع استحضار خصائص النص القرآني في احتوائه على المتشابهات التي تتعدد احتمالاتها ، ولا يمكن الترجيح فيما بينها ، كالمجملات ، والمبهمات ، والعمومات ... وغير ذلك فهنا نجد ان المتكلم الإمامي لكي يتجنب الوقوع في مزالق الانفصال عن واقع النص ولكي يبتعد عن السباحة خارجه بتأويلات وأراء هامشية لا مرجعية لها ، اما بالاستبطان الساذج بادعاء الكشف عما يحتمله النص من معان بعيدة ، او بالاستظهار الذي يعجز عن ادراك الباطن الذي يمثل ثروة النص الكاملة التي تخاطب ارقى مراتب العقل البشري ، لكي يتجنب ذلك كله نلاحظ المتكلم الإمامي يلجأ الى الاستعانة بمن تتكشف له من النص ابعاده ، وافقه التي يستلزم الكشف عنها مؤهلات وعلاقة خاصة بالنص ذات اهلية وهوية مصدرها التشريع نفسه . هنا - إذن - تحضر المرجعية الكاملة للنقل المعصومي في بيان ما يقيد انطلاق النص ، او يبين مبهمه ، او يخصص عموماته ، او يحدد الخطوط الرئيسة لتأويله بما يكشف عن أفقه التعبيرية المتخفية لكل سقف متصور للفهم البشري الذي تقيدته نسيبات المكان ، والزمان ، ومرتبة الفهم .

إلا ان هناك مسألة مهمة لا بدّ من الإشارة إليها تتمثل في تأكيد ان وظيفة الإمام في المرجعية في الدورين المنوطين به لا تعني انها مرجعية في فهم اصل النص القرآني ، فالقرآن كتاب عربي مفهوم للمخاطبين به ، ولا يحتاج في اصله الى مرجعية الإمام وإلا فستتحول بذلك الى مرجعية سابقة على النص نفسه . وهذا خلاف للقرآن الكريم نفسه الذي يقول انه كتاب هداية وبيان ، ولكونه يفسر بعضه بعضه الاخر لحديث الثقلين نفسه الذي اعطى للإمام هوية التأهيل والعدلية للقرآن . فالحديث يجعل الأولوية للعدل الاكبر (القرآن) ، ومن ثم تأتي مرجعية الإمام . قال الرسول (ﷺ) : (اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله

وعترني اهل بيتي (٢٦٤) واهلية التفويض والمرجعية للنص المعصومي ذات هوية قرآنية ، ونبوية ، وعقلية سيتجلى بعضها بوضوح عند الخوض في تطبيقات فهم الإمامية للنص القرآني وذلك في اصل الإمامة حيث يحشد متكلموهم - كما سنرى - الادلة المذكورة للاستدلال على وجوب اصل الإمامة ومن ثم عصمة الإمام ووظيفته المكمل لوظيفة النبوة (٢٦٥) .

فحين يقول القرآن الكريم في وصف وظيفة النبوة : { .. يبين لكم } (المائدة/ ١٩) فيحدد المقام بقائه مقام تبیین ، ثم يعطيها التفويض الكامل ، والمرجعية المؤهلة في قوله تعالى : { ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/ ٧) ، ثم يؤكد مصداقيتها وصلتها بالتشريع الالهي في قوله تعالى : { وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى } (النجم/ ٣-٤) .

هذه المؤهلات جميعا يرى الإمامية انها تتحول بعد النبي (ﷺ) الى الأئمة الاثني عشر (عليه السلام) . وهم يرون ان هذا هو ما يؤكد القرآن الكريم في مواقع عديدة ، والروايات عن الرسول (ﷺ) فضلا عن الأئمة (عليه السلام) انفسهم يقول الإمام الصادق (عليه السلام) :

(ان الله عز وجل أذب رسوله حتى قوّمه على ما اراد ، ثم فوض اليه فقال : { ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/ ٧) فما فوض الله الى رسوله (ﷺ) ، فقد فوضه الينا (٢٦٦) .

والإشارة المهمة في اسبقية مرجعية النص القرآني ومعياريته نجد الأئمة (عليه السلام) يولونها اهمية كبرى بحيث تذوب في فلكها المعايير الاخرى كلها طلبا لقياس الصحة او الفساد حيث لا يتحقق الاعتبار لتلك المعايير إلا بعد المرور من المقاييس الى المرجعية المركزية للنص

(٢٦٤) ينظر مصادر الرواية : ذكرت في هامش (٣) الصفحة ١٤ من الرسالة من هذا البحث .

(٢٦٥) ينظر ص ١٤-١٥٣ من هذه الرسالة .

(٢٦٦) الكليني : اصول الكافي ١ : ٢٦٨

القرآني . ذلك ما تؤكد رواياتهم (عليه السلام) التي تؤسس لعملية حماية النص من أن تصادره روايات الوضاعين ، والكذابين ، واصحاب الاهواء ، والغلاة ، والباطنية ، ومن شاكلهم . لذلك نجدهم يقولون :
(كل حديث مردود الى الكتاب والسنة ، وكل شيء لا يوافق كتاب الله ، فهو زخرف) (٢٦٧) .

ويقولون (ما لم يوافق من الحديث القرآن ، فهو زخرف) (٢٦٨) .
واذا انتقلنا الى ساحة البحث الكلامي ؛ لاستيضاح اثر هذه المرجعية للنقل المعصومي ، سواء في اطارها النسبي بالهداية والارشاد ، ام الكامل في كشف الدلالات التفصيلية للنص ، فنلاحظ ان متكلمي الإمامية يضعونها في صدر اهتماماتهم ، ويؤسسون - انطلاقا منها - ركائز منهج كلامي متكامل ، ومرجعية واضحة .

فنحن نجد ان الشيخ المفيد - وهو يضع اسس منهجه الكلامي ، ويبدأ بطرح آرائه الكلامية - يشير بما لا يقبل التلويح الى مرجعية الأئمة (عليهم السلام) على ما يستتبطه بفهمه من أصول العقيدة إذ يقول : (باب ما اجتبيته انا من الأصول نظرا ووفقا لما جاءت به الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد (ع) ، وذكر من وفق ذلك مذهب من اصحاب المقالات) (٢٦٩) .

ونلاحظ انه عم هذه المرجعية على كل جزئية من العقيدة توصل اليها ، فنجده يقول في مسألة خلق القرآن : (واقول ان كلام الله محدث . وبذلك جاءت الآثار عن آل محمد (ع) ، وعليه اجماع الإمامية) (٢٧٠) .

ويقول (وامنع من اطلاق القول عليه انه مخلوق وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين (عليهم السلام) ، وعليه كافة الإمامية) (٢٧١) .

وفي مسألة ارادة الله تعالى يقول : (ان ارادة الله تعالى لافعله هي نفس افعله ، وإرادته لإفعل خلقه لمر بالافعل . وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد (ع)) (٢٧٢) .

(٢٦٧) ينظر الحر العاملي: وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي/ الباب التاسع ١٨: ٧٨-٧٩ .

(٢٦٨) الحر العاملي: وسائل الشيعة ١٨: ٧٨-٧٩ .

(٢٦٩) اوائل المقالات ص ٥٤ .

(٢٧٠) المصدر نفسه ص ٥٧ .

(٢٧١) المصدر نفسه .

وهذه اللازمة نجدها تتكرر كثيرا في مواضع عديدة من كتبه ، ولا سيما اوائل المقالات الذي اشتملت على اهم آرائه الكلامية^(٢٧٣) .

ج - اللغة :

عند عدم وجود نص كاشف لدلالات النص القرآني ، فان اللغة معيارية مهمة تمثل نسبة من الاستضاءة التي يتمكن المتكلم بوساطتها من كشف بعض الدلالات المهمة للنص ، وان اختلفت هذه الاهمية والمرتبة لمرجعية اللغة حسب النص ، وطبيعة ما يحتمله من دلالات . ولكن تبقى عملية الانطلاق في فهمه محكومة بوجوب النظر في لغة النص ومعانيها ؛ اذ لا بد من الرجوع الى لغة القرآن نفسه . وعموم اللغة العربية حين نتعرض الى نص ربما اشكلت بعض دلالاته على الفهم . وهذا امر تتفق عليه المناهج التي تتعامل مع النص القرآني على اختلاف اتجاهاتها كلها ؛ اذ انه لما كان النص القرآني نازلا بلغة العرب ، ولما كان قد وصف نفسه بـ (المبين)^(٢٧٤) ، وأن وظيفته الاساسية هي البيان ، ولما كانت اللغة هي الوسيلة الى ذلك ، فان هذا الامر يستلزم ان تكون معانيه جارية على اصول المعاني العربية في اللغة العربية . وقد اكد الطبري هذه القضية في مقدمة تفسيره إذ يقول : (الواجب ان تكون معاني كتاب الله المنزلة على نبينا (ﷺ) لمعاني كلام العرب موافقة ، وظاهره لظاهر كلامها ملائما ، وان باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان)^(٢٧٥) . وسنلاحظ حضورا

(٢٧٣) المصدر نفسه .

(٢٧٣) ينظر مثلا الصفحات ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٧٢ ، ٨٥ ، ٩٨ وغيرها / وينظر لتأكيد أصل مرجعيتهم الانصاح ص ٣ ، ٣١ ، ٥٨ ، ٨٦ ، ١٢٣ .

(٢٧٤) قال تعالى { انك أنت الله المبين } (يوسف/١) .

{ انك أنت الله المبين } (الحجر/١) .

{ ان هو الا ذكر وقرآن مبين } (يس/٦٩) .

{ هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين } (آل عمران/١٣٨) .

(٢٧٥) ط : جامع البيان في تأويل آي القرآن مج ١ ص ٦ المطبعة الميمنية / مصر ١٣٢١ هـ .

فاعلا للغة ومعياريتهما في الكشف عن الدلالات في النص القرآني ، تطبيقيا على ظواهر النصوص ، فضلا عن متشابهاته في المبحث التطبيقي ، وان كانت هناك اشارات عند متكلمينا الى هذه المعيارية في مجال التأسيس المنهجي ، كما في مجال المعالجة للنصوص ، وكشف دلالاتها في ضوء أصول اللغة وقوانينها^(٢٧٦) .

د - العقل

يمثل العقل مرتبة اخرى للمرجعية في الكشف عن دلالات النص القرآني ، ونرى له حكمة معتبرة في بعض الموارد في طريق هذا الكشف ، حيث يعرض عليه الفهم المتصور للنص .

ونجد للدليل العقلي اهمية كبيرة ، وحضورا فاعلا ، وركنية اساسية في التأسيس المنهجي عند متكلمي الإمامية وهم يستضيئون في هذا الإطار بما للعقل من مكانة سامية في المنظور الاسلامي تمثل احدى كليات هذا المنظور وأسسها . بل انها تتبني عليها كمنطلق اساس للخطاب الديني ، ففي الرواية عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال : (لما خلق الله العقل ، استنطقه ، ثم قال له : اقبل ، فقبل ، ثم قال له ادبر ، فادبر ، ثم قال : وعزتي وجلالي ، ما خلقت خلقا هو احب الي منك ، ولا أكملتك إلا فيمن احب ، اما اتي اياك امر ، واياك انهى ، واياك اعقب ، واياك اتيب)^(٢٧٧) .

وقد جاءت الروايات العديدة عن الأئمة (عليهم السلام) في تأكيد مكانة العقل في الاسلام ، واثره الكبير في بناء العقيدة ، والاستدلال على جزئياتها ، وبناء التصور الانساني لأصولها حتى عاد العقل نبيا باطنيا للانسان ؛ يهديه الى سبل الرشاد ، ويضيء له الطريق الى صحة الاعتقاد . فعن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) انه قال لهشام بن الحكم : (يا هشام ان الله

(٢٧٦) ينظر مثلاً رأي المفيد والمرتضى في الفصول المختارة ص ٢٥ ، المفيد : الاقصاد ٨٦ ، المرتضى : الامالي ٢ / ٥٤ : ٢ / ٢٩٦ : ٢ / ٣٠٩ : ٢ / ٣١٤ ، الشافعي ٢١٩ وغيرها ، الطوسي : الاقتصاد ٧٦ ، التتيلان ١ : ٦ ، العلامة الحلي : انوار الملوك ٨٥ كشف المراد ٣٢٢ / الرسالة السعدية ٥٢ .
(٢٧٧) الكافي (الاصول) ١ : ١٠ .

على الناس حجتين حجة ظاهرة ، وحجة باطنة ، فأما الظاهرة ، فالرسل ، والانبيا ، والأئمة (عليهم السلام) ، وأما الباطنة ، فالعقول (٢٧٨) .

في تفصيل هذه الحجة للعقل التي تكون حتى مع غياب الحجة الأولى (الانبيا) يقول (عليه السلام) : (حجة الله على العباد النبي ، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل) (٢٧٩) .

ولو تفحصنا رواياتهم (عليهم السلام) في استبيان ماهية العقل ، لوجدنا ان لهذه الوظيفة في الصلة بين الله والعباد حضورا مهما في تحديد تلك الماهية بحيث تتحول معرفة العبد بربه الى اساس لتلك الماهية ، فكأن بدونها لا حضور للعقل إذ يقول الإمام الصادق (عليه السلام) وقد سئل : ما العقل ؟ قال : ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان (٢٨٠) .

وفي مقام التفصيل لما للعقل ان يكون فاعلا في ادراكه وممارسة لوظيفته ، نجد الإمام الصادق (عليه السلام) يفصل ذلك ، فيقول : (ان اول الامور ، ومبداها وقوتها وعمايتها التي لا ينتفع شيء إلا به العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ، ونورا لهم ، فبالعقل عرف العباد خالقهم ، وانهم مخلوقون ، وانه المدبر لهم ، وانهم المندبرون ، وانه الباقي ، وانهم الفاتون ، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه ، من سماته وارضه ، وشمسه وقمره ، وليله ونهاره ، وبلان له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ، ولا يزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وان الظلمة في الجهل ، وان النور في العلم ، فهذا ما دلهم عليه العقل) (٢٨١) ونلاحظ بعد هذا ان الإمام (عليه السلام) يؤسس لحدود مرجعية العقل ، وأفاق ساحة فاعليته ، وما يمكن له الخوض فيه ؛ اذ يُسأل في الرواية نفسها فهل يكفي العباد بالعقل بدون غيره ؟ فيقول (عليه السلام) :

ان العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه ، وزينته ، وهدايته علم ان الله هو الحق ، وانه هو ربه ، وعلم ان لخالقه محبة ، وان له كراهة ، وان له طاعة ، وان له معصية ، فلم يجد عقله يدلّه على ذلك ، وعلم انه لا

(٢٧٨) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

(٢٧٩) المصدر نفسه ١ : ٢٥ .

(٢٨٠) المصدر نفسه ١ : ١١ .

(٢٨١) الكافي (الاصول) ١ : ٢٩ .

يوصل اليه إلا بالعلم وطلبه ، وانه لا ينتفع بعقله ، ان لم يصب ذلك بعلمه ، فوجب على العاقل طلب العلم والانب الذي لا قوام له إلا به (٢٨٢) .

ومما يضيء الطريق امام الباحث في اهمية العقل ، ودوره في المنهج الكلامي ان يحصر ملامح الدور المتصور من خلال استعراض الروايات الواردة عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) - وقد فعلنا - ثم ما انعكس عن تلك الروايات في استنباط متكلميهم لملامح هذا الدور . وهنا يمكن ان تحدد تلك الملامح عندهم بأن دور العقل يقع في ضمن ثلاثة احتمالات ، كما هي محددة كوظيفة عامة للعقل عند الاتجاهات المختلفة ، ولمختلف حاجاتها . تلك الاحتمالات هي :

١ - دور الميزان : حيث يكون العقل هنا معيارا تقاس اليه انعكاسات فهم النص عند المتصدي لذلك . وهذا ما نلاحظ له حضورا نسبيا في العديد من المواضيع عند بحث متكلمي الإمامية في اسس العقيدة ، اذ ان الدليل العقلي - هنا - يصبح ذا مركزية تتمحور حولها احتمالات النص ، حين يتعارض معه - في حالة الظهور المحتمل لاكثر من معنى - اذ يؤول النص بما يتفق مع العقل . اما ان يتحول العقل الى ميزان بمعنى انه المبنى الذي له المركزية الأولى في قبالة النص بمراتب ظهوره المختلفة ، فلا يقبل ذلك مع حضور مركزية المرجعيتين الأولى والثانية لاصل عدم التناقض مع العقل فيهما - بل ان ذلك الدور للعقل ينتهي في بعض المواضيع مع إثبات حجية النص ، فبعدها ينتهي دور العقل ، ويبدأ النص بشقيه القرآني والمعصومي بالانفراد بالفاعلية . وحقيقة هذا الدور (الميزان) تتجلى مثلا فيما روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) حين سأله ابن السكيت : فما الحجة على الخلق اليوم ؟ قال (عليه السلام) : العقل . تعرف به الصادق على الله ، فتصدقه ؛ والكاذب على الله ، فتكذبه .. (٢٨٣) .

٢ - دور المفتاح : حيث يقوم العقل هنا بقده كيانا مرجعيا ثابت الدور والحجية ، لا يتحدد دوره في حالة بدون اخرى ، ولا بمرتبة من

(٢٨٢) المصدر والصفحة السابقين .

(٢٨٣) البحار ١ : ٩٩ كتاب العقل والجهل باب ٢ .

الاستدلال بدون اخرى ، فهو مفتاح قادر على ممارسة وظيفته في عموم حالات الحاجة اليه ، وهذا ما نلاحظ فاعليته ايضا في العديد من الحالات سواء في روايات الأئمة (عليه السلام) ، ام في ما ورد عن متكلمي الإمامية تنظيرا لهذا الدور ، او تطبيقا من خلال تفعيله في التعامل مع العديد من النصوص ، او الانطلاق منه في التعرف على العديد من أصول العقيدة مما للعقل فيها دور ، وسنلاحظ ان هذا الدور ، والحضور للعقل بهذا الاطار يردان كثيرا في حالات مهمة كالاستدلال على وجود الله تعالى ، وفي إثبات وجوب النبوة ، وبالتالي الإمامة^(٢٨٤) ، فضلا عن التحديد المعيارى المؤثر في القول بالتحصيل والتقييد العقلين^(٢٨٥) .

٣- دور المصباح : حيث يكون للعقل مهمة اضاءة الطريق امام المتصدي لفهم النص وهدايته الى استنباط أصول العقيدة وهو دور يكاد يشكل بهذا التحديد حقيقة التصور العلم لدور العقل عند الإمامية في عموم الجوانب التشريعية والعقائدية ، اذ ان الحضور هنا حضور منظم ، ومؤطر بضوابط واصول وتحديدات تربطه ربطا كاملا بالمرجعيتين الأولى والثانية ، وان كانت لا تلغي نسبة الدورين السابقين .

وهذا الدور تحديدا نلاحظ ان روايات الأئمة (عليه السلام) تشير اليه ، وتؤكد ، كما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) في نقله عن الرسول (ﷺ) (ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت)^(٢٨٦) . وتنجلي من خلال الروايات طبيعة التحديدات ، والضوابط المعقنة لدور العقل ، والتي تنتهي عندها فاعليته لتتحول الاهلية كاملة الى مرجعية النص الوارد عن الأئمة وحدها للكشف عن دلالات النص ومعانيه في اتجاهات حركة منهج فهمه إيا كانت غاياتها ، حيث تنسحب

(٢٨٤) ظ المفيد : اوائل المقالات ٨٠ ، المرتضى : اجوبة مسائل اهل الري ورقة ٨ (مخطوطة) ، المحكم والمنشأه : ١١٨ جمل العلم والعمل ٣٦ ، ٣٨ ، الطوسي : الاقتصاد ٤٢ ، ٨٦ ، ١٣٤ ، ١٦٧ ، العلامة الحلي : انوار الملكوت ٧ ، ٥٩ ، مناهج اليقين في اصول الدين (مخطوط) ٩٩ مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة تحت رقم ١٣/٤/١ ، الباب الحادي عشر ٦ ، كشف المراد ٣٠٥ ، كشف الحق ٢٨ ، الرسالة السعدية ٦١ .
(٢٨٥) انظر للتفصيل العلامة الحلي : كشف الحق ٣٦ في إثبات وجوب النظر عقلا .
(٢٨٦) المجلسي : البحار ١ : ٩٩ .

ادوات العقل من ساحة البحث في حالة عدم وجود النص المقنن ، كما تلغى فاعليتها حيث يكون النص حاضرا تفصيليا ومؤملا ، وذلك ان العقل له اهلية العمل في جوانب محددة ومعينة ، لا امكانية له تتعدها ، ويغيب عن تغطية آفاق واسعة من التصور الكامل للعقيدة . واجلى ما يكون ذلك مثلا في السمعيات من حيث تفصيل مبهمها وبيانها ، حيث لا طريق للعقل الى ذلك ، وان كان احتمال وجوده ، فلا يتعدى حالة الاثبات فقط ، حيث يحضر الدليل العقلي احيانا .

هذه الحدود نتلمسها بوضوح من خلال العديد من الروايات المعصومية التي تصدت لبيان حدود فاعلية العقل ودوره . فقد روى ابو بصير انه سأل الإمام الصادق (عليه السلام) ، فقال : ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها ؟ فقال (عليه السلام) : لا ، أما إنك إن أصبت ، لم تؤجر ، وإن أخطأت ، كذبت على الله (٢٨٧) .

حيث يتبين مضمون الرواية بتشديد النكير على النظر خارج اطار مرجعية النص والسنة - بتحديد الإمامي - وهي المرجعية الثانية .

ويؤكد الإمام الرضا (عليه السلام) هذا المعنى ليونس بن عبد الرحمن حين سألته : بم أوحى الله ؟ فقال : (يا يونس ، لا تكن مبتدعا ، من نظر برأيه ، هلك ، ومن ترك اهل بيت نبيه (عليه السلام) ضل ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه ، كفر) (٢٨٨) وإشارة الى تحديد آفاق ساحة البحث العقائدي ودور العقل نجد الإمام الصادق (عليه السلام) يقول : (ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس ، فلم تزداهم المقاييس من الحق إلا بعدا ، وان دين الله لا يصاب بالمقاييس) (٢٨٩) .

هذا التحديد المعصومي لدور العقل هو تأسيس من الأنمة (بله الله) لاصول المذهب الإمامي ، اذ نجد انه رسخ اساسه عميقا في منهجهم الكلامي ، وشكل محورا متفردا تدور حوله الافهام المتصدية للتعامل مع النص ، اذ ان المتكلم حين يغطي بالعقل بعض مساحات الصورة التي له فاعلية في اضائها ، ينسحب تاركا للنص المعصومي اهلية البيان والاداء ، والكشف عن دلالات النص ، وتحديد ابعاده ، وأفاقه

(٢٨٧) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤ .

(٢٨٨) المصدر نفسه .

(٢٨٩) المصدر نفسه ١٨ : ٢٧ .

المفتوحة النهايات ، حيث يغطي بمطلقيته المتحررة من قيود الزمان والمكان محل الحاجات التي يمكن ان تطرأ حيال أية جزئية يغطيها النص ويتناولها .

ولذلك فنحن لا نكاد نجد - حتى في هذه الحدود الضيقة لتفاعلية العقل - رأيا ، او فهما ، او تحديدا عقليا لاية جزئية من المنظور الإمامي للعقيدة إلا ونجد لها جذورا وأساسا في روايات الأئمة (عليه السلام) . ولو تابعنا استدلالاتهم العقلية والنقاط التي اعملوا العقل في استنباطها ، واحصيناها في استقراء كامل ، ثم عدنا الى روايات الأئمة (عليه السلام) لوجدنا تلك الجذور والأسس شاخصة ، وقد تركت اثرها الكبير في اضاءة اجواء محيط تصور دالات النص إمام المتصدي لفهمه . ونظرة فاحصة الى ما ورد عنهم (عليه السلام) من روايات في كتب الكافي (الاصول) والتوحيد للصديق والاحتجاج للطبرسي والبحار للمجلسي ، فضلا عن تفسير القمي والعياشي ، تؤكد لنا قطعيا هذه الحقيقة ، اذ نجد ان روايتهم (عليه السلام) غطت القرآن بكامله تفسيراً وبيانا وكشفا للاصول العقيدية .

ولو تصدى الباحث لبيان هذه القضية تفصيلا ، لاحتاج ذلك الى مجلد ضخم لاستيعاب تفصيلاتها التي سيتبين بعضها في البحث التطبيقي . كما سيتبين بعض ملامحها منهجيا عند الحديث عن أسس التعامل مع الظاهر - تحديدا - في الصفحات القادمة من هذا المطلب . وان بيان هذه الحدود والضوابط لدور العقل لا يقلل من شأنه أبدا ، بل هو يؤكد رصانة الفهم الإمامي لهذا الدور ، واثره في استنباط العقيدة بما يؤكد - مع استحضر المعنى السابق بمرجعية النص الوارد عن الأئمة - حقيقة عدم التناقض بين العقل والنص حتى اننا نجد الأئمة (عليه السلام) يؤكدون ان ما وجد مخالفا للعقل مما يروى عنهم لا يؤخذ به ويضرب به عرض الجدار ونجد ان المتكلم الإمامي - كما سيتبين - يفعل الدليل العقلي في ضوء هذه التحديدات ، ويعطيه مساحة كبيرة للبحث فلا نجد جزئية للبحث في العقيدة (إلا واعمله فيها في مختلف مراحل المنهج الكلامي تعريفاً او اثباتاً او توصيلاً مع بقاء ضوء النص الوارد عن الأئمة كاشفاً لمحيط الفهم للنص وهاديا لسبيل البحث في آفاقه وابعاده المطلقة . هذا التحديد نراه يظهر بوضوح عند الشيخ المفيد ، وهو يحدد عقائد الإمامية ، واصول مذهبهم الكلامي ، وقولهم بمحدودية مرجعية العقل ، وخضوعها لهيمنة النص ،

حيث يقول : (اتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه الى السمع ، وأنه غير منفك عن سمع يذوق الغافل على كيفية الاستدلال)^(٢٩١) .

ويحدد الشريف المرتضى بعض المواضع مما لا طريق من جهة العقل للقطع به ، وبالتالي فهو بحاجة الى السمع ، وإن مرجعيته نسبية إذ يقول : (وإذا لم يكن العقل في ذلك مجال فلمرجع فيه الى السمع ، فإن دل سمع مقطوع به من ذلك على شيء عول عليه ، والا كمن الواجب التوقف عنه ، والشك فيه)^(٢٩٢) .

وتعددت الإشارة عند العلامة الحلي الى أن العقل ليس شاملا لكل الأصول والاحكام في ادراكه ، وإن هناك ما لا فاعلية له فيه ، وأنه ليس بعام في سائر الاحكام والتأويلات ، وأنه لا يستقل بأكثر الاحكام ، فكيف بالكل ؟ ذلك فضلا عن أنه لا يمكن الاستدلال به مع المخالفين^(٢٩٣) .

القسم الثاني : اسس منهجية في حدود التعامل مع ظاهر النص ،
حيث يقف الباحث هنا للكشف عن الأسس التي في ضوئها تعامل متكلمو الإمامية مع ظواهر النصوص القرآنية مع الاستضاءة طبعا بالاصول الاربعة التي مر ذكرها كمرجعيات مع تحاشي الخوض في تفصيلاتها التطبيقية هنا ، والاكتفاء ببيان ملامحها المنهجية ، تاركين التفصيل للبحث التطبيقي على أصول العقيدة ، واستنباطها .
وتتمثل هذه الأسس في :

١ - تأكيد أن ظواهر القرآن يستحيل أن تتناقض فيما بينها ، أو تختلف بعد مرورها بالمرجعيات السابقة ، والتصدي لكشف دلالاتها مع الاستضاءة بالضوابط ، والتسلح بالانوات . وقد قال تعالى : { أفلا

(٢٩١) اوائل المقالات ٤٩ .

(٢٩٢) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى) ص ١٩ ، تحقيق احمد الصبني ،

مطبعة الاداب ، النجف ، ١٣٨٦ هـ .

(٢٩٣) ظ : الالفين ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ .

يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً { (النساء/ ٨٢) .

وان ما يشتبه فيه بعضهم من حدوث ذلك مردود ولا اساس له ، ومرده الى محدودية الفهم ، او التحلل من ضوابط التعامل معه ، او محاولة اخضاعه للاهواء والمذاهب بتطبيق نصوصه - لا تفسيرها - على اصولها ، فان خلفتها سحب النص عن اطاره المرجعي ، وغُوت دلالته لتوافق تلك الأصول .

يستفيد الشيخ المفيد من هذا المعنى منهجيا ، ويوظفه تطبيقيا حين يتصدى لدفع شبهة القائلين بوجود الاختلاف بين الظواهر القرآنية فيما نقله ، واكد معناه السيد المرتضى ، حيث يدفعان الشبهة ببيان خصوصية معنى كل آية استدلل بها المشتبه على التناقض . وقد كان السؤال قد وجه للمفيد عن قوله تعالى : { وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون } (الحج/ ٤٧) ، وقوله في موضع آخر : { تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة * فاصبر صبرا جميلا } (المعارج/ ٤-٥) ، وقوله تعالى في موضع آخر : { يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون } (السجدة/ ٥) ، وما الوجه في هذه الآيات مع اختلاف ظواهرها ؟ فكان جواب الشيخ عن الآية الأولى والثانية : انها تحمل على التعظيم لامر الآخرة ، والاخبار عن شدته واهواله ، فالיום الواحد من ايامها على اهل العذاب كألف سنة من سني الدنيا ، لشدته ، وعظم بلائه ... واما الآية الثالثة ، فالمعنى فيها على ما ذكر انه يعرج في يوم مقداره لو رام نصر قطعه لما قطعه إلا في الف سنة) ، ثم يخلص الى دفع الشبهة في نهاية الاستدلال بقوله : واذا كان الامر على ما بيناه لم يكن بين المعاني تفاوت على ما وصفناه^(٢٩٣) . وهذا مثال من كثير يدفعان فيه تناقض الظواهر القرآنية بطرائق متعددة يحسن الرجوع

(٢٩٣) ظ : المرتضى : الفصول المختارة من العيون والمحسن ص ٧٦ .

لاستقرارها الى مصادرهما^(٢٩٤) وعدم الاختلاف بين ظواهر القرآن امر مسلم عند الشيخ الطوسي ، وهو وان لم يكن وجهاً من وجوه الاعجاز في نظره ، فهو في الاقل يستحسن ان يكون من فضائل القرآن وامتناعه عن عده وجهاً للاعجاز لدفع اعتراض محتمل ، وذلك (لان لقاتل ان يقول : ان العقل إذا تحفظ وتيقظ حتى لا يقع في كلامه تناقض لم يقع . فمن اين انه خارق للعادة ؟)^(٢٩٥) فالطوسي وان دفع ذلك ، لكنه اثبت خصيصة عدم الاختلاف بين الظواهر بل عموم النص القرآني وهذا ما اكده في موضع آخر اذ يقول (لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ، وكلام نبيه (ﷺ) تناقض ، وتضاد)^(٢٩٦) ثم يستدل على ذلك بظواهر الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : { انا جعلناه قرآناً عربياً } (الزخرف/٤٢) ، وقال : { بلسان عربي مبين } (الشعراء/١٩٥) . وقال : { ما فرطنا في الكتاب من شيء } (الانعام/٣٨) ، وقال : { تبياناً لكل شيء } (النحل/٨٩) . وقد وقع استدلاله هذا في طريق إثبات حجية الظواهر القرآنية تفصيلاً^(٢٩٧) .

والخلاصة ان اعتماد الظواهر القرآنية في استنباط أصول العقيدة ، وتفرعاتها ، او الاستدلال عليها بتلك الظواهر يعد من اساسيات المنهج الكلامي عند الإمامية ، ومن لوازم هذا الاعتماد والاستدلال اعتقاد متبنيه بعدم التناقض ، والاختلاف بين تلك الظواهر . وهذا ما يتبين بوضوح في عشرات النماذج التطبيقية^(٢٩٨) .

٢ - ان للظواهر القرآنية حجية خاصة به ، ودلالة على المراد راجحة بحسب ضوابط حد الظهور بوجود رجوح لواحد من المعاني المحتملة

(٢٩٤) فمثلاً المصدر السابق ، المفيد : اوائل المقالات ، الافصاح عن إمامة امير المؤمنين ، المرتضى : الامالي ، الشافي .

(٢٩٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٩١ .

(٢٩٦) التبيان ١ : ٤ .

(٢٩٧) المصدر نفسه .

(٢٩٨) ينظر المفيد : اوائل المقالات و (تصحيح الاعتقاد) ٣٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٥٤ ، الافصاح : ٣٠ / ٣٩ ، المرتضى : الفصول المختارة ٧٦ وما بعدها ، الامالي ١ : ٥٠٣ ، تنزيه الانبياء : ٧٧ ، ١٤٩ ، وغيرها ، العلامة الحلي : الالعين ٢٩٦ وما بعدها .

للنص وان هذا الظاهر ما دام يمكن الابقاء عليه ، وكشف المراد من النص في ضوئه - بحسب ضوابط المرجعيات السابقة التفصيل - فانه لا يلجأ الى التأويل ، وصرف النص عن الظاهر ، وبهذا يمكن الاستدلال بالنص الظاهر وتأسيس أصول العقيدة بناء على الظواهر القرآنية ، ما دامت لا تحتاج الى هذا الصرف ، وتوافق الأدلة ، ولا تختلف فيما بينها حسب الضوابط رقم ١ فلا يعدل عنها الى غيرها ، كالقول بمجازيتها . وهذا ما نلاحظه الشيخ المفيد يؤكد بقوله : (وقد ثبت ان الاستعارة ليست أصلاً يجري في الكلام ، ولا يصح عليها القياس ، ولا يجوز لنا ان نعدل عن ظواهر القرآن . وحقيقة الكلام الا بدليل يلجئ الى ذلك ..) (٢٩٩) . ويؤكد ذلك في موضع آخر ، فيقول : (من تأول القرآن بما يخرج عن حقيقته ، وادعى المجاز منه والاستعارة بغير حجة قاطعة ، فقد ابطل بذلك ، وا قدم على المحذور ، وارتكب الضلال) (٣٠٠) . وهذا ما قام عليه المرتضى في تعامله مع الظواهر القرآنية على الرغم من ميله الواضح الى التأويل ، واشتهاره بتوسع استدلالاته في ذلك ؛ اذ انه يحدد الانصراف عن الظاهر بضوابط واسس من اهمها ان الكلام يبقى على حقيقته وظهوره ، ويحدد المراد من النص بحسبها ما دامت الأدلة مساعدة على ذلك . ولا خلاف له مع الأصول ، والابتناء عن صرفه عن حقيقته ، فهو يقول : (ان حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية اولى من حمله على المجاز ، والتوسع مع فقد الرواية) (٣٠١) ولذلك نراه يختار - احياناً وجهاً معيناً في تفسير الآية بالابقاء على ظاهرها وحقيقتها ، ويرجح على غيره ؛ لانه يقول بالمجاز ، اذ ان الحقيقة مقدمة على المجاز عنده (٣٠٢) .

(٢٩٩) الفصول المختارة من العيون والمحلى ٢٥ .
(٣٠٠) الافصح في امامة أمير المؤمنين (عليه السلام) ٨٩ وينظر طريقته في تفصيل ذلك تطبيقاً في ص ٨٧ ، وما نقله الشريف المرتضى عنه في الفصول المختارة ٢٢ ، ٢٥ .
(٣٠١) ظ : الامالي ٢ : ١٧١ .
(٣٠٢) المصدر نفسه .

وعلى هذا الاساس نجد اننا احيانا نستبعد العديد من وجوه التأويل للآيات ؛ لأن ظاهر النص لا يحتملها ، ولا يقتضيها مكتفيا بالدلالة على الآية بتفسيره^(٣٠٣) .

بل انه ، وحفاظا منه على قوة حجية الظهور في بعض الآيات ، يبتعد - ليس فقط - عن التأويل الى المجازية ، والاستعارة بغير دليل ، بل يتعدى ذلك الى بعض الاعتبارات البلاغية واللغوية ، كتقدير المحذوف ، وهو احد وجوه التأويل عنده ؛ فان ذلك لا يكون عنده ما دام اتباع الظاهر ممكنا . لذلك يقول في ترجيح رأي في آية على آخر : (وفي هذا الوجه ترجيح لغيره من حيث اتبعنا فيه الظاهر ولم نقدر محذوفا وكل جواب مطابق للظاهر ولم يُبْنِ على محذوف كان اولى)^(٣٠٤) وقد سار على هذا الضابط المهم في موارد عديدة من كتبه يمكن تتبعها^(٣٠٥) .

واكد الشيخ الطوسي مضمون هذا الضابط ، واعتبره عنده ، حيث اكتفى باعتماد ظواهر العديد من الآيات استدلل بها في مواضع عديدة^(٣٠٦) بدون ان يلجأ الى صرفها الى التأويل ، وهي مما قد يلجأ غيره الى تأويلها ، وامتنع هو لعدم وجود الصارف الى ذلك .

وعلى الرغم من ان العلامة الحلي قد شغلته الاستدلالات العقلية ، وطغت على اكثر كتبه في اصول العقيدة والاحتجاج ؛ لاثبات آرائه عن التنظير للاسس المنهجية ، وتحديد الضوابط والمعايير ، الا ان ذلك مما يمكن تلمسه واستفادته بوضوح من خلال مواضع عديدة حاد فيها تماما عن اللجوء الى التأويل ، وابقى على ظاهر الآية ، فاعلا في استفادة

(٣٠٣) الامالي ٢ : ١٨١ .

(٣٠٤) المصدر نفسه ٢ : ١٢٠ .

(٣٠٥) ينظر مثلا الامالي ١ : ٥٠٣ ، ٢ : ١٤٦ ، ٢ : ١٨٧ .

(٣٠٦) يرد ذلك في عشرات المواضع من التبيين منها مثلا : ١ : ٥ ، ٤ : ٢٤٠ ، تلخيص الشافي ١ : ٦٧ ، عدة الاصول ١٥٧ ، الاقتصاد ٧٥ / ٩٠ / ٢٠٩ وغيرها .

أصول العقيدة ، والبرهنة عليها بالأدلة السمعية (القرآنية) (٣٠٧) ، حتى اننا نلاحظ انه في مقام نفيه للرؤية على الباري تعالى مع وجود عديد من الآيات التي يشير ظاهرها الى الرؤية نجده ينفي تماما ان يصرف مثل قوله تعالى : { الي ربها ناظرة } (القيامة/ ٢٢) الى المجازية ، ويبقيه على ظاهره ويؤكد دلالته على عدم وقوع الرؤية مستندا في ذلك الى أصول اللغة واستعمالاتها .

٣ - ان حاكمية ظواهر النصوص القرآنية تنعكس ، وتنسحب حتى الى التأويل ، كطريق يملكه المتكلم ؛ لرفع التعارض بين ظاهر النص ، والاصول والأدلة ، حيث يجعلون من شروط وجوه التأويل ان تكون موافقة للظاهر القرآني ، ولا تتعارض معه وهذا الامر لن نخوض في تفصيلاته هنا تاركين ذلك للبحث عن اساس التأويل وضوابطه .

٤ - ان الدليل العقلي المعتمد في البرهنة على أصول العقيدة او جزئياتها يجب ان لا يكون مخالفا للظاهر القرآني ، وذلك انطلاقا من استحالة وقوع التناقض بين العقل والنص ، وهي قضية كبرى تمثل معيارا مهما في المناهج الكلامية الاسلامية عموما ، وتتضح تفصيلاتها في محاولة التوفيق بين العقل والوحي .

ولا يخرج الإمامية عن هذا الاطار حتى اننا - ونحن نجد لهم استدلالات عقلية في الكثير جدا من أصول العقيدة وجزئياتها - لا نلاحظ ابدا اختلافا مع ظواهر الكتاب ، بل هي تعتمد صنفها من الكتاب نفسه ، وتعتمد مرجعيته ، وتستضيء بأصوله . ولذلك فمتكلموهم نادرا ما يتركون الدليل العقلي ، وحيدا في ساحة الاستدلال على اصولهم وآرائهم ، وانما

(٣٠٧) ينظر مثلا : الالفين : ٤٠٢ ، ٤٠٦ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤٢٠ وغيرها ، كشف المراد ٣٨٢ ، ٣٩٢ ، ٤٢٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٣ وغيرها ، الرسالة السعدية ٥١ ، ٥٦ ، ٥٨ ، انوار الملوكت في شرح الياقوت ٥٨ طبع طهران ١٣٣٨ هـ ، كشف الحق ونهج الصدق ٤٣ مطبعة النجاشي بغداد ، استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ٥١ مطبعة الحوادث بغداد ١٩٧٨ م .

يردونه غالباً بالدليل النقلى الذى يؤكد الأصل او الرأى الذى يعتمدونه . ومؤلفاتهم تعج بالأمثلة على ذلك .

فالشىخ المفيد - وهو يمثل بواكير اتجاه عقلى جديد ، وتأسيساً منهجياً للمنظومة الكلامية عند الإمامية - نلاحظ توافر كتبه العديدة على اشارات كثيرة تؤكد ضرورة خضوع الدليل العقلى لمرجعية النص القرآنى والمعصومى ، حتى انه انتقد بعض سابقيه ممن تأولوا الادلة العقلية ، وقاموها الى اخبار وآراء تتعارض مع ظواهر الآيات ، وعدّ وجود النص ثم العقل مغنياً عن تلك الاخبار والآراء التى لا يقام لها وزن^(٢٠٨) .

ونجده يؤكد خضوع اهلية الدليل العقلى ، والرأى القائم عليه للنص المعصومى - الذى هو عنده صنو القرآن وعدله - حيث نراه يشير فيما يخص آراءه الكلامية فى كتابه اوائل المقالات مثلاً ، انها جاءت موافقة للأثار الواردة عن الأنمة (بدهمه)^(٢٠٩) ، ثم يشرع فى بيان تلك الآراء فى كل جزئية من أصول العقيدة بالنظر العقلى . ويرفقا بالاستدلال بظواهر آيات قرآنية .

كما نجد له احياناً تلميحاً الى عدم نهوض الدليل العقلى بالاستدلال على قضية معينة كان للظاهر القرآنى الكفاية فى بيانها^(٢١٠) . وعدم المخالفة للظاهر احد ركنين اساسيين فى الدليل العقلى عند المرتضى ، وبعبءه تسقط دلالته ، والركن الآخر هو عدم خضوع ذلك الدليل للاحتمالية . ففي مجال اثباته لعصمة الانبياء (بدهمه) يقول : (قد بينا بالادلة العقلية التى لا يجوز فيها الاحتمال ، ولا خلاف الظاهر ان الانبياء (بدهمه) لا يجوز عليهم الكذب ، فما ورد بخلاف ذلك من الاخبار لا يلتفت اليه ويقطع على كنبه ان كان لا يحتمل تأويلها صحيحاً لايقاً بأدلة العقل ...)^(٢١١) وأعاد تأكيد هذا المعنى فى موضع آخر بتقريره اشتراط عدم الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات فى الادلة العقلية التى اعتمد عليها فى

(٢٠٨) ط تصحيح الاعتقاد (مطبوع مع اوائل المقالات) ٢٥٤ ، ٢٦٣ رسالة فى اجوبة المسائل السروية (رسائل الشىخ المفيد المجموعة الاولى) ص ٥٦ مكتبة دار الكتب التجارية النجف ط ١ (د . ت) .

(٢٠٩) اوائل المقالات ص ٥٤ وما بعدها .

(٢١٠) المصدر نفسه ص ٥٧ .

(٢١١) تنزيه الانبياء ص ٢٧ المطبعة الحيدرية / النجف ط ٣ ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م .

إثبات عدم جواز المعاصي على الأنبياء^(٣١٢) وفي موضع آخر نراه يؤكد هذا النهج باستبعاده وجهاً من وجوه التاويل العقلي ، لانه مخالف لظاهر القرآن . ففي قوله تعالى : { ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين ... } (هود/٤٥) كان احد الوجوه في تفسيره وهو المروي عن قتادة عن الحسن انه لم يكن ابنه ، مستدلاً بقوله تعالى : { ليس من اهلك } . وأول قوله تعالى : { ونادى نوح ابنه } . لكن الشريف المرتضى رد هذا الاستدلال والتاويل ، واستبعد هذا الوجه في الآية ، لأن (فيه منقاة للقرآن) (ظاهر الآية) ، لانه تعالى قال : { ونادى نوح ابنه } ، فأطلق عليه البنوة ، ولانه ايضا استنتاه من جملة اهله بقوله تعالى : { واهلك إلا من سبق عليه القول منهم }^(٣١٣) .

ويؤكد الشيخ الطوسي ضابطية وجوب عدم مخالفة الاستدلال العقلي لظواهر القرآن بتأسيسه قضية كلية لذلك . فيبعد ان يقيم الدليل العقلي على حسن العفو عن ندم على فعل القبيح ؛ لقبحه ، وعزم على عدم العودة اليه ، يقول (وانما قلنا ذلك لاننا دللنا على حسن العفو من حيث عدلنا الدليل المانع منه ، وليس في السمع ما يمنع ايضا منه ، لاننا سبرنا ادلة السمع ايضا ، فلم نجد ما يمنع منه ، فيجب ان يكون التجويز باقياً على ما علمناه بالعقل)^(٣١٤) ونجده في موضع آخر يستدل بالدليل العقلي على حسن المدح على بعض الافعال والذم على بعض آخر – استناداً الى اصالة التحسين والتقبيح العقلين عند الإمامية – ليؤكد ان هذا الاستدلال

(٣١٢) الامالي ١ : ٤٧٨ .

(٣١٣) المصدر نفسه ١ : ٥٠٣ وينظر امثلة اخرى على ذلك في ١ : ٣٠٨ ، ١ : ٣١١ ، ٢ :

٢٤٦ وغيرها .

(٣١٤) ط الاقتصار ٢٠٦ .

يؤكد القرآن الكريم فيورد على ذلك عددا من الآيات الكريمة الدالة بظواهرها على استدلاله العقلي وموافقته لتلك الظواهر^(٣١٥).

وهذا المنحى عنده يشكل منهجا ثابتا يتأكد في العديد من المواضع الأخرى التي لا مجال لاستقصائها هنا ، أوردها خصوصا في المحاجة ، والرد على الخصوم والمخالفين^(٣١٦).

أما العلامة الحلي فعنده يتجلى الحضور الفاعل للاستدلال العقلي الذي طغى على أكثر مؤلفاته ، حتى مثل طابعا خاصا عنده ، فنلاحظ ان هذا الضابط يكاد يحكم تلك الاستدلالات العقلية . وهو وان لم يبين لنا صورة هذه الضابطة تفصيليا كقاعدة يسير عليها ، إلا انها تظهر واضحة التأثير في العديد من المواضع في كتبه حين يلتزم الاستدلال العقلي بالخطوط العامة التي رسمها الظاهر القرآني في مجال بيان أصول العقيدة كما في إثبات علمه تعالى بالكليات والجزئيات ، ردا على الفلاسفة^(٣١٧) وفي إثبات معنى العلم لصفة السمع والبصر للباري تعالى^(٣١٨) وفي مجال إثبات حدوث القرآن ، وتعضيد الدليل العقلي بظاهر القرآن ، ردا على قول الأشعرية في قولهم بقدّم القرآن^(٣١٩) ، وفي استخدام ظاهر القرآن بتأكيد دليل التمانع على اساس فهمه للنص القرآني قوله تعالى : { لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا }^(٣٢٠) (الانبياء/ ٢٢) .

وفي مجال إثبات عصمة الانبياء مطلقا ، وابطال قول من نسب لهم صدور الذنب^(٣٢١) وفي مجالات أخرى عديدة لا مجال لاستقصائها^(٣٢٢).

^(٣١٥) المصدر نفسه ٩٩ .

^(٣١٦) ينظر رده على المشبهة والمجسمة ، والفلاة الحشوية ، والمغوضة والمغزلة ، والتناسخة والاخوارج ، وغيرهم في التبيان ١ : ٣٠ ، ٢ : ٢١٦ ، ٢ : ٤١٨ ، ٤ : ١١٣ ، ٤ : ١٢٩ ، ٥ : ٩٣ ، ٧ : ٢٤٣ ، ١٠ : ٣٦٦ وغيرها .

^(٣١٧) ظ كشف المراد ٣١٠ - ٣١١ .

^(٣١٨) كشف الفوائد ٤٩ طبع حجر / طهران ١٣٠٥ هـ ، تمليك النفس الى حظيرة القدس (مخطوط) مكتبة الحكيم ضمن مجموعة مخطوطات برقم ٢٩٢٩ ورقة ٥٥ .

^(٣١٩) الرسالة السعنية ٥٦-٥٨ .

^(٣٢٠) ظ انوار الملوكوت في شرح الياقوت ٩٤ - ٩٥ .

^(٣٢١) كشف الحق ونهج الصدق ص ٨٢ مطبعة النجاح بغداد .

٥ - الموقف من الاخبار والروايات واثرها في فهم ظاهر القرآن :

تبين لنا خلال الحديث عن ((المرجعيات)) الكبرى الأسس المنهجية لمركزية النص الوارد عن الأئمة ، وأهليته المهيمنة في الفكر الكلامي عند الإمامية ، فضلاً عن الجوانب الفكرية الأخرى ، وتبين لنا هناك ملامح الدور المؤثر الذي يمثلته النقل المعصومي في استنباط أسس المنظور الإسلامي ونأى البحث عن الخوض في الجزئيات المنهجية لموقف متكلميهم من اعتبار ملامح التأثير المتعلقة بضوابط الرواية والدراية ، والقبول والرد للروايات ، وصلة ذلك بالظاهر ، والتعامل معه وفقاً لذلك .

وهنا يمكن ملاحظة العديد من المعالجات المنهجية التفصيلية للأخبار والروايات ؛ لترسيخ أسس الاستفادة منها تفصيلياً ، واثرها في عملية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص في إطاره المبين للعقيدة وأصولها ، وما ينعكس عن النص أو يدور في فلكه في ضمن أفاق النقل عن الأئمة .

وتتعدد وجوه المعالجة ، وجوانب النظر ، وأساليب المحاسبة ، والاستفادة من تلك الآثار عند متكلمي الإمامية بما يمكن إجماله في مجموعة نقاط يكتفي الباحث ببيانها بدون الخوض في تطبيقاتها هنا .
وأهمها :

- أ - عدم الحاجة الى الولوج في معترك الاحاديث التي لم يتم التحقق من استحقاقها درجة الاعتبار ، وصحة الصدور ، وعدم المخالفة للنص القرآني ، ما دام النص قد استنفذ وجوه الحاجة للبيان والتفصيل^(٣٢٣) .
- ب - عدم الأخذ بالروايات اذا كانت مخالفة للظاهر القرآني^(٣٢٤) .
- ج - مع تحقق الاعتبار ، وصحة الصدور في الاخبار ، يلجأ الى صرفها الى التويل عند مخالفتها للظاهر القرآني^(٣٢٥) .

(٣٢٣) ينظر مثلاً الألفين ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١١ .

(٣٢٤) ظ : المفيد : تصحيح الاعتقاد ص ٢٣٨ .

(٣٢٥) ظ : تصحيح الاعتقاد ٢٠٣/٢٥٢/٢٦٧ ، الإفصاح عن امامة امير المؤمنين ص ١٨/١٦/١٤ ، المرتضى : الامالي ١ : ٢٨ ، ١ : ٣١٨ ، تنزيه الانبياء ص ٧٧ ، الآيات الناسخة والمنسوخة ٢٠٨ وغيرها ، الطوسي : التبيان ١ : ٤٠ ، ١ : ٥ .
(٣٢٥) ظ المفيد : اوائل المقالات ٧٦ ، تصحيح الاعتقاد ٢٠٩ / ٢٢٥ / ٢٣٨ .

د - ان الاخبار عن الأئمة (عليهم السلام) تحتمل التشابه الذي لا يفهم المراد منه ، فيجب رده الى محكمها ، كما هو مضمون الرواية عنهم (عليهم السلام) .
 فان في كلامهم ظاهراً وباطناً ، وخصوصاً وعموماً . وقد يشتبه المتصدي في توليها كما ان منها ما ليس صحيحاً نقله عنهم (عليهم السلام) ، مما يرقى الى درجة الاعتبار والبناء عليه ؛ إذ يجب التحري هنا ؛ للتأكد من كونه صدر عنهم فعلاً ، يعرضه على ضوابط التحقق من الصحة^(٣٢٦) .

هـ - تحديد شرائط قبول الخبر الذي تتبني عليه أصول وتقريرات عقائدية . كما نلاحظ تأكيد ذلك مثلاً عند الشيخ المفيد الذي يجعل الاستدلال الذي طريقه الاكتساب مؤثراً في (العلم بصحة جميع الاخبار)^(٣٢٧) ، وفي موضع آخر يوضح حدّ التواتر الذي يشترط في الاخبار التي موضوعها العقيدة ، وتمثل دليلاً قاطعاً عليها^(٣٢٨) .

ويتناول الشريف المرتضى ضوابط وأساساً اخرى ففي حديثه عن النص على امامة امير المؤمنين (عليه السلام) يبين ضوابط الروايات الواردة في الموضوع ، المؤكدة لاستدلاله فيه ، وانها استجمعت الشرائط التي في ضوئها حكم بوجود النص الجلي على امامته (عليه السلام) ، اذ يحددها بأنها تنتهي في الكثرة الى حدّ لا يصح معه ان يتفق الكذب منها على المخبر الواحد ، وان يعلم انه لم يجمعها على الكذب جامع من نواطئ ، وما يقوم مقامه ، وان يكون اللبس والشبهة زائلين عما خبرت به^(٣٢٩) ولذلك نجده احياناً يرفض قطعاً اقلية عقيدة على اساس الاحاديث حيث يجدها (مطعونة ضعيفة)^(٣٣٠) ويستجمع هذه الضوابط يمكن اعتبار تلك الاخبار والتأسيس عليها .

(٣٢٦) ظ المفيد : رسالة في اجوبة المسائل السروية ٥٦ ، اوائل المقالات ٦٣ / ٧٧ ، تصحيح الاعتقاد ٢٦٦ ، الطوسي : التبيان ١ : ٦ .

(٣٢٧) اوائل المقالات ١٠٩ .

(٣٢٨) المصدر نفسه ١١٠ وينظر تحديدات وتفصيلات اخرى في تصحيح الاعتقاد ١٩٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، الافصح ١٣ ، ٢٠ .

(٣٢٩) الشافي ٨٨ ، ١٣٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٨٥ وينظر تفصيلات اخرى في تنزيه الانبياء ١٤٨ ، الأملي ٢ : ٣٥ .

(٣٣٠) تنزيه الانبياء ص ١٢٥ وينظر تفصيلات اكثر في المصدر نفسه ١٢٧ / ١٤٠ / ١٤٣ .

وترد عند الشيخ الطوسي العديد من الاشارات المهمة في تحديد ضوابط شهادة الروايات على الكتاب ، كالجوء الى طريقة الأحاد من الروايات الشاردة والالفاظ النادرة (فانه لا يقطع بذلك ، ولا يجعل شاهدا على كتاب الله ، وينبغي ان يتوقف فيه ، ويذكر ما يحتمله ، ولا يقطع على المراد منه بعينه ؛ فانه متى قطع بالمراد كان مخطئا ، وان أصاب الحق)^(٣٣١) وحدد ملامح منهجية مهمة لقبول الاخبار قائمة على أسس من موافقة ضوابط التعديل والترجيح ، وكاشتراطه لقبول الخبر الاجماع ، او التواتر عن يجب اتباع قوله ، وعدم قبوله لخبر الواحد وضوابط وشرائط اخرى^(٣٣٢) .

وقد وردت عن العلامة الحلي ضوابط وتحديدات اخرى للاستفادة من الروايات والاخبار في استنباط أصول العقيدة لا تحيد عن أسس سابقه^(٣٣٣) ، ودعوته للتدبر في الاخبار التي يراها نصا خفيا على إملاء أمير المؤمنين (عليه السلام)^(٣٣٤) .

^(٣٣١) التبيان ١ : ٦ - ٧ .

^(٣٣٢) المصدر نفسه ١ : ٣ ، ١ : ١٦ وللتطبيق ينظر المصدر نفسه ١ : ٢٧ ، ١ : ٦٠ ، ٨ : ٣٤٠ ، الاقتصاد ٣٣٣ ، ٣٤٤ ، تلخيص الشافي ١ : ١٢٤ ، ١ : ١٣٤ وينظر نماذج تطبيقية في تفسير الآيات في ضوء اخبار ائمة اهل البيت (عليهم السلام) بعد تطبيق الضوابط والأسس عليها في : التبيان ٢ : ١٢١ ، ٢ : ١٦٨ ، ٤ : ٢٤٢ ، ٥ : ٣٩٣ .

^(٣٣٣) الألفين ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ .

^(٣٣٤) تسليك النفس (مخطوط) ٧٦ ، انوار الملكوت ٢٢١ .

المبحث الثاني

الموقف من قضية المحكم والمتشابه

المطلب الأول : الإحكام والتشابه في النص القرآني

يرد مفهوم الإحكام والتشابه في القرآن الكريم في إطارين يوصف بهما النص الشريف يختلفان من حيث الكلية والجزئية .

الاطار الأول : وصف القرآن الكريم كلياً بالإحكام والتشابه

فالإحكام هنا يوصف به القرآن الكريم بجمعه في قوله تعالى { كتاب أحكمت آياته } (هود/٢) .

والإحكام في هذا الإطار من حيث اللغة أريد به وصف القرآن الكريم بالاتقان بحيث لا يتصور فيه العكس ، فكونه محكماً يبعد عنه أي نقص متصور من اختلاف ، أو تناقض ، أو مخالفة للأصول والبديهيات ، أو ضعف في الأسلوب ، أو وهن في التعبير .

وأما التشابه ، فقد وصف به القرآن بجمعه في قوله تعالى : { الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ... } (الزمر/٢٣) .

فالتشابه المقصود هنا هو ما يكون بين الأشياء المختلفة من تماثل في الأوصاف واتفق في الكيفيات فكل الآية أرادت وصف القرآن الكريم بتماثل آياته المختلفة في انتظامها في ضمن سياق واحد من الإعجاز في بلاغة الخطاب ، وقوة الأسلوب ، وإحكام الروابط بحيث لا تختلف نصوص خطابه من حيث قدرتها على التعبير عن الحقائق بما ينسجم مع اختلاف استعدادات المتلقين ، وتفاوتهم في الفهم والاهتمام إلى سبيل الحق .

ويقول الشيخ الطوسي عن هذا الاطار: (ان وصفه بانه محكم كله المراد به انه بحيث لا يطرُق عليه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارض ، بل لاشيء منه الا وهو في غاية الاحكام ، إما بظاهره ، أو بدليله على وجه لا مجال للطاعنين عليه ، ووصفه بانه متشابه انه يشبه بعضه بعضاً في باب الاحكام الذي اشرنا اليه) (٣٣٥) .

ووصف عموم القرآن بالاحكام والتشابه بهذين المعنيين مما لا خلاف فيه بين عموم المسلمين ، فقد اعجز القرآن الكريم فصحاء العرب بما تضمنه من مصاديق ذلك ، والتي غطت وجوها متعددة من وجوه الاعجاز .

الاطار الثاني : وهو يختلف عن الاطار الأول في المراد بالاحكام والتشابه اولاً ، وكون الموصوف بهما من النصّ القرآني هو بعضه وليس كله ثانياً ، حيث يُقسم الكتاب هنا على قسمين آيات محكمة ، وأخرى متشابهة . وقد جمع الوصفان في آية واحدة قوله تعالى : { هو الذي انزل عليه الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب { (آل عمران/٧) . فالآية ظاهرة في استقصاء انطباق الوصفين على كلّ القرآن الكريم من خلال القسمة (منه آيات محكمات) ، و (آخر متشابهات) ، فتناولت النصّ بقسميه المتصورين ، كما اوجت باتصاف كل قسم بوصفه الخاص ، لتأكيد خصوصية المعنى المراد للاحكام والتشابه ، وذلك باستخدام حرف (من) الدال على التبعض ، فالمقصود منهما في هذا الاطار مختلف تماماً عما أريد في الاطار الأول ، وهو يمثل ركيزة مهمة في اطار المصطلح القرآني ، وعلماً مستقلاً من علوم القرآن ، واساساً منهجياً؛ اذ تنعكس عن الموقف منه تحديداً او تفعيلاً ملامح المنهج الفكري ، واصول فهم النصّ القرآني .

(٣٣٥) الطوسي : التباين ١ : ١١ ، عدة الاصول ١٥٤ .

وقد وصفت الآيات المحكمة في هذا الاطار بـ (ام الكتاب) لتحميلها مهمة خاصة اذ تتمتع بمرجعية مهيمنة على مجمل النص القرآني ؛ فلفظ (الام) في اللغة يمثل ما يكون مرجعاً ومونلاً واصلاً يرجع اليه ، وهو ما تمثله الآيات المحكمة فعلاً بالنسبة إلى قسمها الآخر (الآيات المتشابهة) وهو ما اشارت اليه الآية بوضوح ، اذ تكون المحكمات المرجع الذي يستند اليه في كشف دلالات المتشابهات التي يلفها الابهام . والآية ترتب على اتباع المتشابهات اثرأ خطيراً ؛ لتؤكد هذه المرجعية التي تمثل حاجزاً عن ترتب تلك الاثر (الزيف ، والاتصاف بمرض القلب) عن تجريد الآيات عن الرجوع إلى الأصل . وبالتالي تكون مرتعاً خصباً يستغله أولئك الزانفون ، وينقادون إليه فيعمون المتشابهات بتحميلها مالا تتحمل مما لا يسهل كشفه مع تغييب مرجعية الأصل (المحكمات) وهذا ما يترتب عليه الوقوع في مغبة التأويلات المذهبية التي تخرج بالنص عن مركزيته وهيمنته ، فالمحكم في هذا الاطار يراد به : (مايفهم المراد بظاهره) ^(٣٣٦) .

فهو واضح الدلالة ، بيّن المعنى ، ويتضمن بهذه الحدود مرتبتين : النص ، والظاهر .

أما المتشابه فهو كما يرى الشيخ المفيد : المحتمل الذي لا يتضح دون النظر ، اذ يرى ان الآيات المتشابهات هي (محتملات لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر) ^(٣٣٧) .

أما الشيخ الطوسي فالتشابه عنده : (ما أشتبه المراد منه بغيره ، وان كان على المراد والحق منه دليل) ^(٣٣٨) فهو الكلام غير الواضح في دلالته على ما أريد به ، ويقع هنا في الآيات المجملة التي تقتصر إلى التفصيل ، والمؤولة التي لا تدل على المعنى الا بعد التفسير والكشف ، والمشكلة التي خفيت دلالتها للالتباس والابهام ^(٣٣٩) .

^(٣٣٦) المفيد : النكت الاعتقادية ص ٢٤٦ ، المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٣ هـ .

^(٣٣٧) المصدر نفسه .

^(٣٣٨) الطوسي : التبيين ١ : ١١ .

^(٣٣٩) هادي كشف الغطاء : الهادي فيما يحتاجه التفسير من الميادي ص ٩١ (بتصرف) مطبعة الآداب / النجف ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م .

وقد سبق ان فصل البحث القول في ظاهر النص كقسم من أقسام المحكم ، والقي هناك بعض الضوء على المحكم من خلاله ، وما يهم هنا هو المتشابه في القرآن والموقف منه .

يقول الراغب الاصبهاني : (المتشابه ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره أما من حيث اللفظ ، أو المعنى) (٣٤٠).

وخص المتشابه من حيث المعنى بان من مصدايقه (أوصاف الله تعالى ، وأوصاف يوم القيامة فان تلك الصفات لا تتصور لنا ؛ اذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه ، ولم يكن من جنس ما نحسه) (٣٤١) . وعرفه الشيخ الطوسي بأنه : (ما أحتمل وجهين فصاعدا) (٣٤٢) .

وللمسلمين آراء كثيرة في تحديد معنى المحكم والمتشابه تكاد ان تتفق فيما بينها في المراكز الاساسية والمعاني الكلية وان اختلفت في تحديد بعض الدلالات الجزئية ، ولا مجال هنا للخوض في تفصيلاتها فيحسن الرجوع إلى مظانها (٣٤٣) .

المطلب الثاني : علم تأويل المتشابه

انقسم المتصدون لفهم النص القرآني حيال آية المتشابه ، وموقع الواو منها في قوله تعالى : { وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم .. } على فريقين :

الفريق الأول : من يرى ان الواو في قوله تعالى { والراسخون في العلم } للاستئناف ويكون المراد منها من ثم: ان تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله تعالى وحده واما الراسخون في العلم فقد مدحوا في الآية بتجذبتهم

(٣٤٠) المفردات ٢٥٤ .

(٣٤١) المصدر نفسه .

(٣٤٢) التبيين ٣ : ٣٩٥ .

(٣٤٣) ينظر : تفصيلات الأراء . الزركشي : البرهان في علوم القرآن : ٢ : ٧٩-٨٢ ، الطوسي ، التبيين ٣ : ٣٩٥ وما بعدها ، الطبرسي : مجمع البيان ٢ : ٤١٠ ، السيوطي : الاتقان ٢ : ٣-٢ .

الخوض في المتشابه ، وإتباعه ، وتركوه لله تعالى ؛ اذ هو سر من اسراره ، لا يكشف لاحد من العباد ؛ ولأن متبعيه نموا ووصفوا بالزيغ عن الحق وهذا ما نقله السيوطي عن ابن عباس في اصح الروايات عنه^(٢٤٤) .
ونقل الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) عن عبيدة انه قال في الآية : (من اين يعلمون تأويله ؟ وانما انتهى علم الراسخين إلى ان قالوا : ((أما به كل من عند ربنا))^(٢٤٥) .

وسئل الإمام مالك عن الراسخين ايعلمون تأويله ؟ فقال انما معنى ذلك ان قال : وما يعلم تأويله الا الله ، ثم اخبر ، فقال : ((والراسخون في العلم يقولون أما به كل من عند ربنا)) وليس يعلمون تأويله^(٢٤٦) .
واكد الطبري في تفسيره كون الواو للاستئناف ، وقدر معنى الآية بحسب ذلك ، فقال : (واما الراسخون في العلم فيقولون : أما به كل من عند ربنا . لا يعلمون ذلك ولكن فضل علمهم في ذلك على غيرهم . العلم بان الله هو العالم بذلك دون سواه من خلقه)^(٢٤٧) .
ويؤكد رايه هذا حين يحدد معنى المتشابه بانه (مالم يكن لاحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه)^(٢٤٨) .

وكون الواو للاستئناف يرجحه أيضاً الزركشي^(٢٤٩) والسيوطي^(٢٥٠) .
الفريق الاخر : الذي يرى ان الواو في الآية للعطف ، ومن ثم فالراسخون يعلمون تأويل المتشابه ، كما يعلمه الله تعالى ، والى ذلك ذهب طائفة منهم عبد الله بن عباس في رواية عنه ، وانه قال : (انا ممن يعلمون تأويله)^(٢٥١) .

ومنهم أيضاً مجاهد ؛ اذ قال في تفسير الآية : (يعلمون تأويله)^(٢٥٢) وعن الضحاك ، انه قال بذلك وعلل رايه انهم : (لو لم يعلموا تأويله لم

^(٢٤٤) الاقن : ٢ : ٣ .

^(٢٤٥) العقل وفهم القرآن : ٣٢٩ تحقيق حسن القوتلي دار الفكر بيروت ط ١ ١٩٧١ م .

^(٢٤٦) المصدر نفسه .

^(٢٤٧) جامع البيان ٣ : ١٢٢ ط ١ بولاق / مصر ١٣٢٤ هـ .

^(٢٤٨) المصدر نفسه .

^(٢٤٩) البرهان ٢ : ٨٣ .

^(٢٥٠) الاقن : ٢ : ٣ .

^(٢٥١) ظ : السيوطي : الاقن : ٢ : ٣ .

^(٢٥٢) المصدر نفسه .

يعلموا ناسخه من منسوخه ، ولا حلاله من حرامه ، ولا محكمة من متشابهه^(٢٥٣) وهو ما اختاره النووي ؛ لانه الاصح اذ (يبعد ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق إلى معرفته)^(٢٥٤) .
واهل السنة ، واغلب الصحابة والتابعين وتابعوهم بل حتى المتأخرون على الرأي الأول .

اما الإمامية فهم يكادون أن يجمعوا على القول الثاني ، وإن الواو في الآية للعطف ، وأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه .
وهذه القضية تحتل عندهم أهمية كبرى تتصل بمنصب الإمامة الذي هو قطب الرحا في مذهبهم ، وتمثل ركيزة منهجية يقوم عليها بناء كبير يتمثل في حشد واسع من التأويلات لطائفة كبيرة من آيات الكتاب اعتمادا على الروايات الواردة عن انتمهم ؛ اذ يرون ان الرسوخ الموصوف في الآية مخصوص بالأئمة (عليه السلام) .

وهذا ما تؤكد الروايات الواردة عن الأئمة (عليه السلام) انفسهم ، والتي تشكل المرجعية المركزية للمذهب كما سبق بيانه وقد تناول البحث هذه الروايات في المبحث الأول من هذا الفصل .

فالمتشابه عند الإمامية مما يقع تحت نطاق امكان الكشف والبيان عن دلالاته . ولكن ليس لكل احد ، وإنما يمكن ذلك لمن خصهم الله تعالى بالرسوخ وكانوا عدل الكتاب ؛ فإن رد المتشابه إلى الراسخين في العلم يعني صيرورته محكما لما يمثل النص الوارد عن الأئمة من خصوصية كونه مبين القرآن ، والكاشف عن دلالاته فضلا عن مرجعية النص لنفسه في كشف محكمه لمتشابهه ، كما اشارت الآية الكريمة في جعل المحكمات ((ام الكتاب)) ، وهو ما اكده الأئمة (عليه السلام) في رواياتهم ، وفصل القول فيه متكلمو المذهب ومفسروه .

هذه الخطوط العريضة للموقف من علم تأويل المتشابه نجدها تتجسد بوضوح في آراء متكلمي الإمامية ، ولا سيما من اختار البحث استطلاع ارائهم في فهم النص .

(٢٥٣) المصدر نفسه .

(٢٥٤) المصدر نفسه .

فالشريف المرتضى - مثلاً - يورد في تفسير هذا الموضع من الآية ثلاثة وجوه^(٣٥٥) ، يرى انها جميعاً مما يمكن للآية ان تحتملها ، ويشير إلى ان النتيجة المستخلصة منها جميعاً أن الراسخين يعلمون تاويل المتشابه ، إما على نحو العموم ، أو - وهو اقل ما تتحملة الآية - انهم يعلمون المتشابه في سبيل الاجمال ، ولا يعلمه بعينه وتفصيلاً الا الله تعالى .

وحتى مع كون الواو للاستئناف ، فانه يؤول قوله تعالى على لسان الراسخين : { يقولون انا به } انه (استئناف جملة استغني فيه عن حرف العطف كما استغني في قوله تعالى : { سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم }^(٣٥٦) (الكهف/٢٢) .

واما المراد بالتاويل في الآية لا محالة هو (التاويل) ، لانه قد يسمى تاويلاً ، وهو مالا يعلمه العلماء ، وان كان الله عز وجل عالماً به ، كنحو قيام الساعة ، ومقادير الثواب ، والعقاب ، وصفة الحساب ، وتعيين الصغائر ..^(٣٥٧) .

ويخصص صفة الرموخ في العلم المقصودة في الآية بالأئمة (عليهم السلام) في تفسير اية كريمة اذ يقول : (... ثم وصف الأئمة) فقال تعالى :

{ التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله } (التوبة/١١٢) ، الا ترى انه لا يصح ان يامر بالمعروف الا من قد عرف المعروف كله حتى لا يخطيء فيه ، ولا يزل ، ولا ينسى ، ولا يسئل ، ولا ينهى عن المنكر الا من عرف المنكر كله واهله . ولا يجوز لاحد ان يقتدي ، ويأتم الا بمن هذه صفته ، وهم الراسخون في العلم الذين قرنهم الله تعالى بالقرآن ، وقرن القرآن بهم^(٣٥٨) .

^(٣٥٥) الامالي ١ : ٤٤٠ .

^(٣٥٦) المصدر نفسه .

^(٣٥٧) المصدر نفسه ١ : ٤٤١ .

^(٣٥٨) الأيآت النسخة والمنسوخة ص ٣٨ .

ومن خلال تعريفه للمتشابه ، نجد الشيخ الطوسي يؤكد امكانية علم الراسخين بتأويله ، فانه يوحى بقسمته على : ما يمكن ان يعلم من قبل العباد ، وما اختص الله تعالى به . ذلك ان المتشابه عنده هو (مالا يعلم المراد بظاهره حتى يقتزن به ما يدل على المراد منه)^(٣٥٩) فما تم له هذا الاقتران اذن ينكشف ويرتفع تشابهه ، ويعود محكما ، وما لم يحصل معه ذلك الاقتران يبقى في دائرة التشابه ، وهذا ما ينطبق على المتأول . كما يمكن استفادة ذهابه إلى امكان العلم بتأويل المتشابه في تقسيمه لمعاني القرآن على اربعة اقسام^(٣٦٠) :

الأول : ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه ، ولا تعاطي معرفته ، وذلك مثل قوله تعالى : { يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي ... } (الاعراف/١٨٧) .. وهذا القسم هو اجلى مصاديق المتشابه الذي يمكن ان يكون سنداً للقائلين بالاستئناف في الواو الواردة في الآية ؛ اذ ان هذا للقسم يقع في دائرة مالا يعلمه الا الله تعالى وليس للراسخين إلى علمه من سبيل ، بل لا يجوز الخوض فيه . ولا شك ان اتباعه مستلزم للزيغ الذي عبرت عنه الآية الكريمة .

الثاني : ما كان ظاهره مطابقاً معناه . فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها .

الثالث : ما هو مجمل لا ينبغي ظاهره عن المراد مفصلاً ، مثل قوله تعالى : { اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة } (سورة البقرة/٤٣) ومثل هذا تفصيلاً لا يستخرجه الا النبي (ﷺ) ووحى من جهة الله تعالى . فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه .

الرابع : ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين ، فما زاد عنهما ، ويمكن ان يكون كل واحد منهما مراداً ، فهذا مالا ينبغي ان يقدم احد به ،

(٣٥٩) التبيين : ٣ : ٣٩٥ .

(٣٦٠) المصدر نفسه ١ : ٥٠ (بتصرف) .

فيقول : ان مراد الله فيه بعض ما يحتمل الا بقول نبي او امام معصوم ، وباستحضار تحديد السابغ الذكر للمتشابه نجده ماثلاً في هذا القسم .

فقسيم الطوسي يمكن ان نلاحظ منه توزيعاً للخطاب القرآني حسب مراتب البيان والوضوح في الدلالة فيه ، فاشده ابهاماً يقع في دائرة الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى ، وهو متشابه ليس لأحد تكلف القول فيه ، وثم يمكن معرفته بعد ان يخضع لضوابط الخطاب نفسه ، وقدرته على الكشف عن دلالاته (رد المتشابه للمحكم) ، او بتحقيق وظيفة النبوة والإمامة كمرجعية للبيان فيه ، مما يشكل مصداقاً لصفة الرسوخ في العلم . وهو يؤكد وجود هاتين المرجعتين لرفع التشابه (الطارئ) على النص بالرجوع اليهما .

فالمرجعية الأولى تتمثل في النص نفسه في قسمه ، الأول مما ورد في الآية وهو المحكم .

اذ المحكم هو (ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقتزن اليه ، ولا

دلالة تدل على المراد ؛ لوضوحه ، نحو قوله تعالى : { ان الله لا يظلم

الناس شيئاً } (يونس/ ٤٤) . وقوله تعالى : { ان الله لا يظلم مثقال

ذرة } (النساء/ ٣٩) .

ولانه بهذه الدرجة من وضوح الدلالة ، فان له مرجعية ، ويمثل اصلاً

يقاس اليه المتشابه ، وهو ما عبرت عنه الآية بقوله تعالى : { ام الكتاب {

اذ معنى ذلك (اصل الكتاب الذي يستدل به على المتشابه ، وغيره من امور الدين) (٣٦٧) .

ونلاحظ ان تطبيق مصداقية هذه المرجعية الأولى اخذت مكانتها

الكبيرة عند الشيخ الطوسي في تفسيره للمتشابهات ؛ اذ يردها إلى تلك

المحكمات التي هي اصولها . فمن الامثلة التطبيقية على ذلك -

مثلاً (٣٦٣) - قوله تعالى : { ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به {

(٣٦١) التبيان ٣ : ٣٩٥ .

(٣٦٢) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٥ .

(٣٦٣) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٧ .

(سورة البقرة/٢٨٦) . فظاهر الآية احتمل تكليف المشاق ، واحتمل تكليف مالا يطاق ، وأحد المعنيين لا يجوز عليه تعالى لقوله : { لا يكلف الله نفساً الا وسعها } (الطلاق/٧) وهو المحكم والاصل ، فيرد اليه ويؤخذ بما وافقه من الاحتمالين وكذلك في قوله تعالى : { قل كل من عند الله } (النساء/٧٧) فردناه إلى المحكم الذي هو قوله تعالى : { ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون } (آل عمران/٧٨) .

لما المرجعية ثنائية فهم الراسخون في العلم وهم الأئمة (عليه السلام) إذ انهم يعلمون توليد المتشابه ، حيث نجد ان الشيخ الطوسي ليؤكد هذا المعنى ، فهو لا يقول بحلف ، ولا استئناف صراحة ، ولما - في تلميح إلى عم الحلجة إلى ذلك - يقطع من الآية ما يدل على رايه صراحة من خلال التطبيق لفظي لما يراه في تفسيرها ، إذ يقول : ((وما يعلم توليده)) أي تفسيره ((الا الله والراسخون في العلم)) يعني الثابتين فيه^(٣١٤) .

ونحن نلاحظ هنا اثر الروايات الواردة عن اهل البيت (عليهم السلام) في هذا التقسيم . وقد مرت بنا سابقاً - كما نلاحظ اثر الروايات في عموم تفسيره (التبيين) الذي جاء مصداقاً مهماً من مصاديق المنهج الاثري في تفسير القرآن الكريم^(٣١٥) ، كما كان يمثل تفسيراً اعتمد الراي والمعقول في منهجه .

واذا كان للمسابقين بعض الرشحات في بيان الأسس المنهجية المعتمدة في فهم النص ، فإن العلامة الحلبي قليلاً ما يتعرض إلى تحديدها ، وإنما يذهب مباشرة إلى توظيفها تطبيقياً . فعلى الباحث في ذلك ان ينتزعها من خلال تلك التطبيقات . فنحن نجده في منهجه الكلامي الذي ميزته العقلمنة في جزئياته ومراحله كلها قد وظف الأسس المنهجية ، والاستدلالات المنطقية في استنباط أصول العقيدة ، وهو ما يلحظ جلياً في موقفه من (المتشابه) تحديداً والذي يؤطر فيه لعلاقة

(٣١٤) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٩ .

(٣١٥) لاحظ بعض النماذج لتفسيره النصوص في ضوء الاخبار ، وهي كثيرة جداً منها - مثلاً - المصدر نفسه ٢ : ١٢١ ، ٢ : ١٦٨ ، ٤ : ٢٤٢ ، ٥ : ٣٩٣ ، ٥ : ٤٠١ وغيرها .

متينة مع الإمامة ، انطلاقاً من (الجدلية) للكتاب بدلالة حديث الثقلين ، و (الخلافة) للرسول (ﷺ) وسنته (المبينة) فهما اطاران لعلاقة المعصوم (الإمام) بالنص القرآني .

فوجود المتشابه في النص القرآني يشكل منطلقاً أساسياً للاستدلال على وجوب الإمامة أولاً ، وعصمة الإمام ثانياً ، عند العلامة الحلي ، إذ يستدل على ذلك بأية المتشابه ، ووجه الاستدلال عنده ان أي تأويل للنص القرآني يخضع للاحتتمال ، ولا يفيد اليقين ؛ إذ ان (الغلط في التأويل ضلال محذور ، وحذر عنه في غاية التحذير وكل غير معصوم يمكن ان يكون كذلك . والإمام ثابت لوجوب الإمامة . فالإمام معصوم)^(٣١٦) .

وبعد ان يقرر قطعية تأويلهم (عليه السلام) للقرآن ، فضلاً عن اصل معرفتهم بتأويل المتشابه ، يؤكد ما ببيان نسبية التشابه ، اذ هو خاص بغيرهم . فمعهم لوجود للتشابه ؛ اذ ينكشف لهم المراد منه ، ويكتسب ذلك الكشف يقينية تامة . يقول (... ان التشابه والاجمال إنما هو لاحتمال النقيض ، وهو من عدم العلم اليقيني ، فاما من علم يقيناً جزءاً بمراد الله تعالى من هذا اللفظ ، وهم المعصومون الذين هم المتقوم حقيقة ، وغيرهم بالمجاز ، فانهم يعلمون دلالة اللفظ يقيناً ، ومراد الله تعالى منه ، فلا يكون مجعلاً ، او متشابهاً بالنسبة اليهم)^(٣١٧) .

ونجده يستفيد هذه الخصوصية للمعصوم ، واستمرار وظيفته المبينة للنص ، وكشف التشابه عنه مع تحديده لدور كل من طرفي النص : الكتاب نفسه ، والمنة الشارحة له ، واثراً في الاستدلال . عند حديثه عن الآية الكريمة ، قوله تعالى : { وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما

جاءتهم البينات بغياً بينهم } (سورة البقرة/٢١٣) ، اذ يحذر وجه الاستدلال بها بـ (ان الاختلاف) (وقع) في التأويل لا التنزيل ، وقوله تعالى : { من بعد ما جاءتهم البينات } ليس المراد حصوله لهم بالفعل ، بل المراد نصب ما يصلح ان يفيد العلم بغيّاً ، وهو (أي ما يصلح ان يفيد العلم) إما عقلي أو نقلي] ، ثم يبين الموقف من العقل

(٣١٦) الالفين ٤١٢ .

(٣١٧) المصدر نفسه ٣١٠ .

وحاكميته النسبية ، سواء عند المخالف ، ام الموافق ، فيقول (والأول (العقلي)) لا يصلح عند المخالفين مطلقاً ، وأما عندنا ، فلأنه ليس يعلم في سائر الاحكام والتأويلات ، فتعين الثاني (اي النقل) .
 (والنقل إما قرآني أو نبوي ولما كان البحث في تأويل الكتاب مع وجوده فزم الانتقال للسنة . ولما كفت (ليست شاملة للاحكام التي لا تنتهي ؛ ولأنها تحتاج إلى بيان تأويل لها ، فلن أكثرها مجملات ، وعمومات ، ومجازات ، واحتمالات ، فليس الا المعصوم ؛ لأن قول غيره لا يكون بينة ويكون الاختلاف بعده بغياً ؛ لأن البينة ما يفيد العلم اليقيني . ولهذا جعل الاختلاف بعده بغياً)^(٣١٨) .

وخلاصة القول في علم تأويل المتشابه عموماً ، والموقف من الآية الكريمة ، وقوله تعالى : { وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم .. } لا سيما ان الغالبية العظمى - ان لم نقل الجميع - من الإمامية على ان الواو في الآية عاطفة ، وان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه^(٣١٩) .

وما يميل اليه الباحث في هذه المسألة ان خطأ قد وقع في معنى التأويل الجأ إلى هذا الاختلاف ، حيث جاوز المختلفون المعنى القرآني المراد من التأويل ، وبنوا عليه أصل الاختلاف ، وهو ما سنقف عنده في مبحث التأويل .

فالواو - هنا - يصح ان تكون عاطفة ، اذا اردنا بالتأويل في الآية تفسير الآية المتشابهة تفسيراً لفظياً مما يمكن ان يعلمه اهل اللسان وفنونه ، وما يكشف عنه (أصل الكتاب) من دلالات ومفاهيم . اما حقيقة معناها

(٣١٨) الألفين ٣٠١ .

(٣١٩) ينظر مثلاً : الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) : حقائق التأويل ٥ : ١٢٨ ، الطبرسي : مجمع البيان ٢ : ٤٠١ دار احياء التراث العربي بيروت ١٣٧٩ هـ ، ابن شهر اشوب : مشابهاة القرآن ٢ : ٢٤١ ، السيد عبد الله شبر (ت ١٢٤٢ هـ) : تفسير شبر ص ٨٦ دار الكتب العلمية بغداد ، الميزوري : مواهب الرحمن ٥ : ٤٧ ، واما السيد الطباطبائي صاحب الميزان فيرى ان القرآن يدل على جواز العلم بتأويله لغيره تعالى ؛ وأما هذه الآية ، فلا دلالة لها على ذلك ، وهو ينطلق - هنا - من خصوصية معنى التأويل فيما يراه ، وهو غير ما فهمه الآخرون من معنى يشير إلى حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر .

الذي تؤول اليه - وهو المعنى القرآني المراد بالتأويل - فهذا مالا يعلمه الا الله تعالى .

كما يصح ان تكون الواو استئنافية ، اذ ان حقيقة ما تؤول اليه المتشابهات خافية على غيره تعالى ، لكنهم يعلمون تفسير الفاظها ، ويبني ذلك عند الباحث على ان القرآن الكريم يدل عليه من ناحيتين :

الأولى - تعبيره بتتابع المتشابهات من قبل من في قلوبهم زيغ . وهذا يعني ان لها مفهوماً يفهمه الناس . ولولا ذلك لماصح ان يطلق لفظ (الاتباع) .

الأخرى - ان القرآن كتاب هداية وبيان ، وقد وصف نفسه بأنه تبيان لكل شيء ، فكيف لا يكون مفهوماً بعمومه فضلاً عن المتشابهات منه ؟!

ومن جانب آخر ، فان الآية قد عينت اصلاً يرجع اليه لمعرفة المتشابهات ، وهو (المحكم) الذي يرّد اليه ، فلا شك في ان هذا الرّد الى المحكم ، والمقايسة إلى اصوله ، وقواعده مما يمكن لكثيرين ، وقد مارسه كل مفسري القرآن الكريم ، وبالتالي يمكن معرفة ما تكشفه (المحكمات) من تشابه (المتشابهات) ، فتبين امكان معرفة تأويل المتشابه ، بمعنى تفسيره اللفظي الذي اشرنا اليه .

ويبدو أن للروايات الواردة عن الأنمة (عليه السلام) - مما تناوله في المبحث الأول في تخصيصها الرسوخ بهم (عليه السلام) - مدخلة في تأويل متكلمي الإمامية ومفسريهم للآية بالتخصيص .

والحق ان تلك الروايات يمكن ان تعدّ من باب الجري والانطباق حيث يمكن ان تتعدّد المصاديق التي تشملها الآية ، ويكون الأنمة (عليه السلام) من تلك المصاديق ، بل اجلاها تحقّقاً بعد الرسول (ﷺ) .

ونستذكر هنا اشارة الإمام علي (عليه السلام) إلى علم الرسول (ﷺ) بتأويل المتشابهة^(٢٧٠) ، ومن ثم - بحسب أصول الإمامية - علم الأنمة (عليه السلام) به ايضاً .

(٢٧٠) نهج البلاغة ٤٤ .

المطلب الثالث : حكمة وجود المتشابه في القرآن

ومما يتصل بالمتشابه في القرآن ، وتنسحب آثاره على اسس المنهج عند الإمامية قضية الحكمة من وجوده في القرآن الكريم .
يقول الشيخ الطوسي : انها تتمثل في (الحث على النظر الذي يوجب العلم دون الاتكال على الخبر من غير نظر ، وذلك انه لو لم يعلم بالنظر ان جميع ما يأتي به الرسول (ﷺ) حق يجوز ان يكون الخبر كذبا ، وبطلت دلالة السمع وفائدته ، فلحاجة العباد إلى ذلك من الوجه الذي بيناه ، انزل الله متشابهاً . ولولا ذلك لما بان منزلة العلماء وفضلهم على غيرهم ؛ لأنه لو كان محكماً كله لكان من يتكلم باللغة العربية عالماً به ، ولا كان يشتبه إلى احد المراد به ، فيتساوى الناس في علم ذلك ، على ان المصلحة اقتضت ذلك ، وما انزله محكماً فلمثل ذلك) (٣٧١) ويؤكد الطبرسي في تفسيره هذا المنظور في حكمة المتشابه الذي لولا وجوده لاكتفى الناس بالخبر عن النظر ولينتج عن ذلك ان (لا يتبين فضل العلماء على غيرهم ، ولكان لا يحصل لهم الثواب النظر ، وإتعاب الخواطر في استنباط المعاني) (٣٧٢) .

وبرى الفيض الكاشاني أهمية هذا المنظور ، وضرورة وجود المتشابهات في النص ؛ لضرورة تفرضها طبيعة النص نفسه ، ويوحى بها اصل المتشابه وخصوصيته ؛ اذ ان المتشابهات محتملات ، لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر ؛ ليظهر فيها فضل العلماء الربانيين في استنباط معانيها ، وردها إلى المحكمات ، وليتوصلوا بها إلى معرفة الله وتوحيده) (٣٧٣) .

ويلتفت السيد السبزواري الى ان حكمة وجوده مرتبطة باصل السبب في وقوعه ؛ اذ التشابه انما يحصل في رأيه بسبب القصور في العقول ،

(٣٧١) التبيان ٣: ٣٩٦ وينظر المصدر نفسه ١: ١١ .

(٣٧٢) مجمع البيان ١: ٤١ .

(٣٧٣) تفسير الصافي ١: ٢٤٦ .

وعدم الاحاطة برد المتشابه للمحكم . وبالتالي فحكمة وجوده تتمثل في عدم درك العقول وعدم احاطتها بالحقائق القرآنية ، والا فلا قصور في نفس الآيات المباركة بعد رد بعضها إلى البعض ..^(٢٧٤)

وهذا ما يرجحه الباحث في المسألة ؛ اذ ان الخطاب القرآني جاء محيطاً في خطاباته بالمراتب المتصورة في الفهم والادراك في العقل الانساني جميعها ، وبما ان عليه أن يغطي في نص واحد هذه المراتب على اختلافها ؛ فقد جاءت نصوصه مستوعبة للواقع (الموجود) فعلاً من الاستعدادات والقدرات ، ولحد الاعلى المتصور من تراكمها وترقيها . وقد قال الرسول (ﷺ) (بعضنا معاشر الانبياء لنكلم الناس على قدر عقولهم)^(٢٧٥)

ذلك ، فضلاً عن أن وجود المتشابه في القرآن في رأي الباحث كان الشرارة الأولى التي شكلت منطلقات العقل الاسلامي للتعامل مع النص ، ولبروز ملامحه ، كروية ومنظور لمركزية الخطاب ومرجعيته بشكل خاص ، ولتشكيل تصور عام للعقل المخاطب بالنص القرآني ، ودعوته بل منهجه القائم على التدبر والتفكر في آفاق هذا النص ، والسير معه في ترقياته ، غوصاً في استنباط أصول المنظور الالهي للوجود عموماً ، وللعقيدة بشكل خاص ولتؤكد حالة اخرى تتمثل في خصوصية من تتحقق فيه القدرة على الاحاطة التامة بتأويل المتشابه ، وكشف معانيه ، وبيان مدلولاته ، والاشارة اليه كجهة ، ينبغي تمثل مرجعيتها في هذا الكشف والبيان ، وهم من تحقق فيهم معنى الرسوخ الموصوف في الآية . فوجود المتشابه له صلة كبيرة بالعقل الانساني المخاطب بالنص القرآني ، وهو ضرورة عقلية تفرضها خصوصية النص من جهة ، وخصوصية المخاطب به ، ومراتب فهمه من جهة اخرى ، وتعيين مرجعية انكشاف معانيه في جهة يحصل معها اليقين بكشف دلالاته من جهة ثالثة .

(٢٧٤) المواهب ٥ : ٨٥ .

(٢٧٥) سنن الترمذي ١١ : ٥٣ .

الفصل الثالث

أسس التأويل وتطبيقات المنهج

المبحث الأول : حقيقة التأويل

أولاً : التأويل لغة

التأويل من الأول ، أي الرجوع إلى الأصل . ومنه : المؤيل الذي يرجع اليه^(٣٧١).

قال الجوهري : التأويل تفسير ما يؤول اليه الشيء . وقد أولته ، وتأولته بمعنى^(٣٧٢).

وقال ابن منظور : الأول : الرجوع . آل الشيء يؤول مآلاً : رجع . وأوّل اليه الشيء : رجع^(٣٧٣).

وأوله ، وتأوله : فسر . وقوله عز وجل : { ولما يأتهم تأويله } (يونس/٣٩) ، أي لم يكن معهم علم تأويله ... وفي حديث ابن عباس (رض) قوله (ﷺ) عبر قوله : (اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل) . وقال ابن الأثير : هو من آل الشيء يؤول إلى كذا ، أي : رجع ، وصار اليه . والمراد بالتأويل : نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل ، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ^(٣٧٤).

(٣٧١) الراغب الاصفهاني : المفردات في غريب القرن ٣ ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة الباني الحلبي ١٩٦١ م .

(٣٧٢) الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية ٤ : ١٦٢٧ مادة (اول) ، تحقيق احمد عبد الغفور عطا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦ م .

(٣٧٣) لسان العرب ١٣ : ٢٣ (مادة اول) ، المطبعة الاميرية ، بولاق ، مصر ، ط ١ ، ١٣٠٢ هـ .

(٣٧٤) ينظر : المصدر نفسه ١٣ : ٣٤ .

وفي قوله عز وجل { هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله } (الاعراف/٥٣) ، قال أبو اسحق : معناه : هل ينظرون الا ما يؤول اليه امرهم من البعث ، وما يؤول اليه الأمر عند قيام الساعة^(٣٨٠) . ولا يخفى ملائمتها لللغوي من اثر بارز في تحديد مفهوم اللفظ في اية لغة . وعلمنا من هذا الباب تحديداً ان نستحضر حدود هذا الاستعمال في العربية للفظ التأويل ، والذي يكاد يتحدد إجمالاً بما يرجع اليه الشيء ، ويصير ، ويجب ان نستحضر ذلك عند بحث موقف اهل الاصطلاح والقرآن الكريم من القضية .

ثانياً : التأويل اصطلاحاً

يقول الشيخ الطوسي : ان للتأويل هو (التفسير ، وأصله المرجع ، والمصير)^(٣٨١) .

وهو تعريف يشير إلى شقين من الدلالة يتعلق أولهما باللفظ وكشف معناه ، وثانيهما بحقيقة أخرى يؤول إليها محل اللفظ ، ويمثل مصيرها الذي ترجع إليه .

ويؤكد هذا المعنى عند تفسيره لقوله تعالى : { بل كذبوا بما لم يحيطوا به علماً ولما يأتيهم تأويله } (يونس/٣٩) .

قال : معناه ما يؤول أمره اليه وهو عاقبته . ومعناه : متأوله من الثواب والعقاب^(٣٨٢) .

ويكاد العلامة الحلي ان يطابق في تعريفه مع رأي الغزالي ؛ فالتأويل عنده (احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه)^(٣٨٣) .

(٣٨٠) المصدر نفسه : ١٣ : ٣٥ .

(٣٨١) التبيين ٢ : ٣٩٩ وأكد في تفسير قوله تعالى : { .. وما يطم تأويله الا الله والراسخون في العلم } قال : (معناه تفسيره) ظ : المصدر والصفحة أنفسهما .

(٣٨٢) المصدر نفسه ٥ : ٤٣٦ .

ونلمح عند ابن رشد (ت : ٥٩٥ هـ) تحديداً للمعنى الاصطلاحي للتأويل بدلالة اللفظ المنقولة بدون الاستناد إلى الأصل اللغوي ، وهو تعريف تابعه عليه الكثيرون ، وصار معتمداً عند الباحثين ، وبنى عليه أسس منهجية في التوفيق بين الشريعة والحكمة فالتأويل عنده (اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعبادة لسان أهل العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه ، أو بسببه أو لاحقه ، أو مقلنه ، أو غير ذلك من الاشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام للمجلزي)^(٣٨٤) ومع التوسع الكبير عند الباحثين في تعداد تعريفات التأويل فلمنا بحاجة إلى استقصائها بما يوقع في التكرار بقدر ما نحن بحاجة إلى تحديد اطار عام . وما أورناه كاف لذلك . وما يهم في هذه التعريفات ان أغلبها يقيد مدلول التأويل بما يتمثل في اخراج اللفظ عن دلالاته الحقيقية الموضوعية في أصل اللغة . وهذا ما يستدعي التوقف عنده ، ويستلزم مقدمة مختصرة قبل الولوج إلى تفصيلاته .

فهذه التعريفات اصطلاحية . والتعريف الاصطلاحي كما نفهم هو ما تعارف عليه أهل الاصطلاح من وضع لفظ ما ؛ ليدل على معنى معين يتبادر إلى الذهن عند اطلاق ذلك اللفظ . وإلى هذا الحد ، فالمعنى الاصطلاحي قد أبعد عن الأصل اللغوي الذي استقر على ان التأويل من الأول بمعنى الرجوع ، فالتأويل ما إليه المصير والرجوع . فالحقيقة العرفية للفظ التأويل ثم الابتعاد عنها في الاصطلاح ، وقيدت دلالاتها فيه باطار يتعلق بابعاد بلاغية ، وينقلت إلى اطار الأصل اللغوي .

ثالثاً : التأويل في الاستعمال القرآني

ما حال الحقيقة الشرعية هنا ؟ نلاحظ أن الخطاب الشرعي (القرآن) التزم باصول اللغة ، وتقيد بوضع اللفظ فيها ، وكان أكثر قرباً بل تطابقاً مع ذلك الأصل وأكثر شمولية في تحديد أبعاد المصطلح

(٣٨٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٥٥ تحقيق عبد الصنين محمد علي البقال مطبعة الأديب النجف ط ١ ، ١٩٧٠ .

(٣٨٤) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط ١٩٨٦ م .

في حالاته المختلفة التي عبر المعنى الاصطلاحي عن جزء يسير من أبعادها .

فإذا علمنا أن الحقيقة الشرعية للفظ تتمثل في اللفظ الذي كان وضعه بيد الشارع ، وثابتاً من قبله^(٣٨٥) بما يعطيه من قطعية الصدور ، ومن ثم المرجعية في التعبير عن الدلالات المرادة من اللفظ إذ ليس هناك أولى من الكتاب نفسه في بيان معاني المفردات الواردة فيه لو تتبعنا حركة المفردة في القرآن الكريم ، وما أضفي عليها من دلالات وأبعاد ، لوجدناها تشكل - منتظمة - الركائز الأساسية للمنظور الذي ترد فيه في كل مرة بما يكاد يتقاطع مع المعنى الاصطلاحي للفظ ، فلفظة التأويل ترد في القرآن الكريم سبع عشرة مرة في خمس عشرة آية^(٣٨٦) ، اثنتان منها تردان في سورة آل

(٣٨٥) المشككي : مصطلحات الأصول ٩٥ (بتصرف) ، المطبعة العلمية ، قم ، إيران د.ت
(٣٨٦) ث - السورة ورقم الآية :

١ ، ٢ - آل عمران ٧ : { ... فلما الذين في قلوبهم زيغ فسبعون ما تشبه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ... } {

٣ - النساء : { .. فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً } {

٤ ، ٥ - الاعراف ٥٣ : { هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسلنا بالحق .. } {

٦ - يونس ٣٩ : { بل كنوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يهتكم تأويله } {

٧ - يوسف ٦ : { وكذلك يجتبيك ربك ويمطمك من تأويل الاحاديث .. } {

٨ - يوسف ٢١ : { وكذلك مكنا ليوسف في الارض ولنعلمه من تأويل الاحاديث } {

٩ - يوسف ٣٦ : { .. لبنا بتأويله إنا نراك من المحسنين } {

١٠ - يوسف ٣٧ : { قال لا يأتكما طعم ترزقه إلا بتلكما تأويله ... } {

١١ - يوسف ٤٤ : { وما نحن بتأويل الاحلام بعالمين } {

عمران في آية المتشابه وهي قوله تعالى : { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا .. } (آل عمران/٧) ، في هذا الموضع فقط يمكن أن يجد أصحاب المعنى الاصطلاحي ما يؤيد رأيهم - من زاوية - حيث أضيف هنا إلى الآيات المتشابهة إذا أوحى الآية نفسها بهذا الامكان ، مع ما يمكن أن يدعم ذلك من تضمن حد المتشابه للاحتتمالية ، والابهام في المعنى . وقد أوحى الآية بانكشافهما بالتأويل اما الآيات الأخرى ، فينبغي التوقف عندها طويلا ، فهذه الآيات جميعا تدل بوضوح على ان التأويل الوارد فيها جاء بمعنى مختلف عما ذهب اليه أهل الاصطلاح ، ووقعوا فيه من الخلط .

اذ أن الآيات لا تشير أبدا إلى أنها قصدت معنى التفسير ، أو بيان مدلول الالفاظ الا بكثير من التجوز والاتساع .

فالاستعمال القرآني للفظ يستحضر أكثر الابعاد التي احتواها الأصل اللغوي ، وأهمها ، وهو الرجوع والمصير الذي يؤول اليه الشيء الذي اضيف التأويل اليه . وهو في هذه الآيات الخمس عشرة بجيء بمعنى الامر العلمي الذي يقع في المال تصديقا لخبر ، أو رؤيا يراها نائم ، أو لعلم أحيط بالغموض ، وقصد به شيء أبهم وثر ككشفه للمستقبل .

١٢ - يوسف ٤٥ - ٤٦ : { فَا تَبَيَّنَ لَهُمْ تَأْوِيلُهُ فَرَسَلُونَهُ بِهَا يَوْسُفَ لَهَا صَدِيقٌ قَدِينًا فَبِئْسَ

بَقَرَاتٍ .. }

١٣ - يوسف ١٠٠ : { .. يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا .. }

١٤ - يوسف ١٠١ : { رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعِظَمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْإِحَادِيثِ }

١٥ - الإسراء ٣٥ : { وَلَوْفَا لَكُلِّ إِذَا كُتِمَ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

تَأْوِيلًا }

١٦ - الكهف ٧٨ : { سَأَتَذْكُرُ تَأْوِيلَهُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا }

١٧ - الكهف ٨٢ : { .. ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا }

ولما كان الاستعمال القرآني هو الإطار المرجعي للكشف عن دلالة اللفظ في المنظور القرآني ، فلا بد هنا - إذن - من تحديد المفردة بذلك الإطار . وهذا ما يجعلنا نستبعد المعنى المصطلح عليه ، ولا ندعي أنه هو مراد الله تعالى من إطلاق المفردة ، فالتأويل في المعنى القرآني ليس مفهوماً يمثل مخلولاً للفظ وانعكاساً عنه ، بل أن ما يمكن انتزاعه من هذه الآيات أنه (من الأمور الخارجية المعنوية ، واتصاف الآيات بأنها ذات تأويل من قبيل الوصف بحال المتعلق ، وإن إطلاق المعنى الاصطلاحي عليه هو استعمالٌ مؤكّد نشأ بعد نزول القرآن وهذا المعنى لم يكن خافياً على بعض المفسرين القدماء ، خصوصاً أنه يستمد أصوله من الأصل اللغوي للمفردة .

وكان من أوائل من التفت إليه أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) إذ المراد بالتأويل كما يرى (مصائر الأمور وعواقبها)^(٢٨٧) .

واستدل بقول تعالى : { هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي

تأويله ... } (الاعراف/٥٣) أي : مصيره وعاقبته .

وهذا المعنى أكدته من بعده الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) ، وقال في ذلك : (... وهذا المعنى يلامح ما نحن في ذكره ؛ لأنّ الجزاء هو الشيء الذي آلا إليه ، وحصلوا عليه)^(٢٨٨) .

والملاحظ أن جذور هذا التحديد ترجع إلى أوائل المفسرين ، إذ نلاحظ أن معنى الجزاء يرد عند مجاهد في تفسيره للآية الكريمة ، قوله تعالى : { ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً } (النساء/٥٩) . إذ يرى أنه تعالى أراد بالتأويل هنا : الجزاء على الأعمال^(٢٨٩) .

وينبّه القاسمي على أسبقية السلف في الالتفات إلى هذا المعنى مفصلاً أبعاده المتصورة ؛ إذ التأويل هو ما أولّ إليه الكلام ، أو يزول إليه ، أو يزول إليه ، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر إلى حقيقته التي هي عين المقصود به ، كما قال بعض السلف في الآية : { لكل نبأ مستقر

^(٢٨٧) ظ للتفصيل الشريف الرضي : حقائق التأويل ١٢٨ - ١٢٩ .

^(٢٨٨) المصدر نفسه .

^(٢٨٩) ينظر الطوسي : التبيين ٣ : ٢٣٧ .

ومستودع { (الانعام/٦٧) ، أي : لكل نيا حقيقة ، فإذا كان الكلام خيرا فالى الحقيقة يؤول ويرجع ، وإذا كان طلبا فالى الحقيقة المطلوبة يؤول ويرجع ... وإذا كان وعدا ووعدا ، فالى الحقيقة المنتظرة يؤول ويرجع ، كما روي عنه (*) أنه تلا قوله تعالى : { قل هو القادر على أن يبعث

عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ... { (الانعام/٦٥) قال : أنها كائنة ، ولم يأت تأويلها بعد^(٢١٠) والملاحظ على الرواية هنا أنها تعيد جذور هذا المعنى إلى الرسول (*) ، وهو الناطق بلسان القرآن . وهذا يؤكد ما قدمناه من كونه الحقيقة الشرعية للفظ . والقاسمي يرجع استفادته للمعنى إلى ابن تيمية (٧٢٨هـ) ، وينسبه إليه ، والحق أنه ليس المتأق إليه كما تبين لنا ، فقد سبقه الجبائي ، والشريف الرضي بحوالي أربعة قرون .

والثمرة المترتبة على هذه القضية عموما تتمثل فيما ينعكس على تفسير آية آل عمران الذي قيده أهل الاصطلاح بمعنى التفسير ودلالة اللفظ في الوقت الذي استعمله القرآن بمعنى مختلف . والمخرج من هذه القضية وما ينعكس عنها على موقف المفسرين والمتكلمين من النواو الواردة في قوله تعالى : { وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في

العلم ... { هو ما قدمناه في موضوع المتشابه من رأي في ان الآية يمكن أن تتحمل كلا الأمرين العطف ، والاستئناف .

فيكون المعنى الاصطلاحي للتأويل بذلك منطلقا للقائلين بالمعطف ، وعائدا إلى تفسير اللفظ ، وكشف دلالاته ، فيكون الراسخون عالمين بالتأويل ، ويكون المعنى القرآني بالمقابل حاضرا ، ومؤيدا للقائلين بالاستئناف ، إذ التأويل بحدود الاستعمال القرآني يشير إلى تفسير المعنى ، والمأل الذي يصير إليه المتعلق الذي أضيف إليه لفظ التأويل ، ويكون علمه بالتالي خاصا بالله تعالى ، وليس للراسخين إليه طريق .

(٢١٠) القاسمي (محمد جمال الدين ت ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م) : محسن التأويل (تفسير القاسمي) ٤ : ٧٦٨ دار أحياء الكتب العربية وفق على طبعه وتصحيحه محمد فؤاد عبد الباقي ط ١٣٧٦ هـ - ١٩٧٧ م .

وهنا تعود إلى ساحة البحث قضية اختلاف المذاهب الكلامية الإسلامية تجاه قضيتين مهمتين في أصول العقيدة التي نتجت عن الموقف من الآيات التي تناولتهما بالتفصيل ، فضلا عن اختلافهم الأقل وضوحاً في غيرهما .

القضية الأولى : الصفات الخبرية التي جاءت ظواهر الآيات القرآنية لتشير فيها إلى نسبة الجوارح والأعضاء ، وما يستلزم الجسمية وال طول ، حيث اختلفوا فيها بين جامد على الظاهر ، ومفوض ، ومؤول

والثانية : عصمة الأنبياء ، والاختلاف في فهم الآيات التي جاء في ظواهرها نسبة الذنوب والمعاصي إلى الانبياء (عليه السلام) . فاختلفوا بين وسطي قائل بجواز بعض الذنوب ، وناسب للصغار والكبار إلى الانبياء ، ومنزه مطلق يزول تلك الظواهر جميعها .

ويرى الباحث أن الاختلاف الحاصل في هاتين القضيتين بين المتكلمين إنما نتج عن الخيار الذي يلجأ إليه كل مذهب تجاه (الظواهر) القرآنية .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الطرفين المتقابلين حيال الآيات المتشابهة هما طرفا افراط أو تفريط بين التجسيم والتشبيه ، أو التعطيل والتأويل المنفلت عن الأصول .

لذلك ينبغي - كما يرى الباحث - ضبط منظومة الحلول المتصورة للخروج من مغبة الوقوع بين هذا الافراط وذاك التفريط ، ويتمثل ذلك - فيما يرى - في تحديد المصطلحات وضبط حدودها خصوصاً أن المصطلح يشكل قطب الرحمن في إية منظومته لمذهب كلامي ، وتصوره لأصول العقيدة .

ومنطلق هذا الاتجاه يتمثل في التركيز أولاً في قضية كلية تتمثل في أن الكتاب والسنة هما الخطاب المركزي ، والمرجعية المطلقة ، وأن هذه المرجعية تتوافق مع العقل ، ولا يتصور أن يكون هناك نقاط تقاطع دائمية بينهما . وبالتالي فالتقاطع الظاهري الحاصل في تصور المتصدي لفهم النصّ ناتج عن الانطلاق من تصورات مسبقة لوجود مثل هذا التقاطع تتمثل في تحكيم أصول المذهب (الفهم) ومقايسة دلالات النصّ إليها .

ولما كانت هذه الأصول أحياناً متضمنة لهذا النقص في تحديد المصطلحات ، فقد حصل هذا القصور الذي أنتج الخلاف. ولما كان أكثر الخلاف بين الاتجاهات ينصب على ظواهر الآيات ، وتصور معارضتها للعقل ، فإن الباحث يعتقد أن الخروج من هذه الاشكالية يتم في إطار طريقتين:

الأول : استفادة المرجعية المركزية للنص نفسه من خلال الآيات المحكمات ، والذي أشرته الآيات الكريمة نفسها كطريق لرفع التشابه برد المتشابهات إلى المحكمات، وبالتالي عودة المتشابه نصاً محكماً تتمثل فيه ما تقدمه الآيات المحكمة من دلالاته. وهذا يستبعد الكثير من نقاط التقاطع بين الافهام المختلفة.

الآخر : تحديد أبعاد مصطلح الظاهر أولاً، ومن ثم تحديد إنعكاساته على النص الوارد فيه بأكمله فلا شك أن هناك فرقاً بين الظهور في لفظ واحد، والظهور في إطار جملة المفردات الواردة في السياق .

فورود لفظ اليد ، والعين ، والوجه ، والعرش مفرداً ... وغيرها. لاشك في أنه ينتج عنه تبادر المعنى الحقيقي لكل منها ممثلاً في العضو ، أو الجارحة. وإنما يتبادر إلى ذهن المتذوق لهذه اللغة ، والذي له معرفة ولو بسيطة بأصولها وميزاتها في مجالاتها التعبيرية ، بتضمنها الحقيقة والمجاز - يتبادر - المعنى الحقيقي الذي يقصده الشارع المقدس في خطابه فقولنا : يد مفردة، لاشك في أن المتبادر منها هو العضو، لكن قولنا فلان بأسط اليد ، ولفلان علي يد بيضاء، لاشك في أن المتبادر منها معنى الجود في الأولى والتفضل في الثانية جرياً على غلاة العرب في الاستعمالات المجازية والاستعارية . ولا يعد مشابه ذلك المنهج في تفسير القرآن تأويلاً ، وإنما هو متبعة للظهور في النص القرآني ، وتمسك به في الحقيقة ؛ إذ يميز بين المفردة المقطعة ، عن سياق الآية ، والمفردة في إطار السياق في الجملة الواردة فيها . وهذا ما يضطر اليه متطرفو الأخذين بالظاهر، ويمارسونه بدون أدنى شعور بالتناقض مع أصول فهم النص ، والتعامل معه في إطار لغته ، أو في لغة الأصول التي تسلم عليها المنتمون إلى الخط الفكري للمذهب .

ويعتقد الباحث أنه بذلك يزول الكثير من نقاط التقاطع الأخرى المفتعلة التي ربما تنتج عن تحكيم تصورات مسبقة يحاكم في ضوئها النص بغض النظر عن بيلقه الذاتي في تأشير الدلالات التي يقصدها من خطاب.

وقد مارس المسلمون عموماً - منذ صدر الدعوة الإسلامية ، ومع نزول أول النصوص القرآنية المتضمنة لمثل هذه الاستعارات والتجوزات - عملية فهم النص في إطار ما تعارفوه من أصول اللغة ، ومطلتها التعبيرية وهذا ما تراه واضحاً في تفسير النبي (ﷺ) وصحابته وتابعيه (رض) ، وجاءت الروايات عند الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) زاخرة بأصول هذا الاتجاه ، وموضحة لأبعاده وممارسة له تطبيقياً^(٣٩١) ، ومحددة لأبعاد التأويل ، ومؤصلة لمنهج الإمامية .

المبحث الثاني

أسس التأويل عند متكلمي الإمامية

إن متابعة إستقرائية لمؤلفات متكلمي الإمامية للبحث عن الأصول المنهجية المعتمدة والمتحكمة في تحديد أبعاد النظر التي تسقط بأضوائها على النص؛ لاستكناه دلالاته، ترفدنا بمجموعة من الأسس والضوابط والتحديدات ، نلاحظها تتناثر في عشرات المواضيع من تلك المؤلفات متصافرة فيما بينها؛ لتشكيل البناء المنطقي المرجعي الذي يمثل النسق المتبع في استنباط أصول المذهب الكلامي. فمتكلمو الإمامية يحكمون تلك الأسس، ويتابعونها في عملية توظيف تستحضر أصول التعامل مع النص في حركته وترقياته، متخلصة بذلك من كل العثرات التي يتصور احتمال الوقوع فيها عند المسير في ذلك بدون التقيد بها؛ إذ مع الانفلات من حدود هذه الأسس ، تفقد المنظومة المنترزة - منظورا كلاميا - علاقتها مع النص الذي يمثل المركزية الفكرية الأساس ، كما تفقد ميزة التحلي بكونها مذهباً ينطوي على أطر

(٣٩١) ينظر في ذلك عشرات الروايات في التوحيد للصدوق، والكافي للكليني، والاحتجاج للطبرسي .

منهجية ، واضحة ، واتجاه فكري ذي رؤية ومنظور محكوم باصول وضوابط ؛ ولا يشترط وجود تفاصيلها وجزئياتها عندهم جميعاً ؛ اذ يكتفي بعضهم أحياناً في استحضار ضوابطها تطبيقاً عند إبداء آرائهم الكلامية بدون الإشارة إليها تحديداً ، وهي تتوزع على تشكيل تصور متكامل عن التأويل ، تحديداً للأبعاد ، وبياناً للضوابط ، وناشيراً للشروط في ممارسته ، مع التنبيه على أنهم في تأويلاتهم تطبيقياً أو لاسس المنهج ، إنما يقصدون من التأويل في غالب الأحيان المعنى الاصطلاحي الذي أشرنا إليه . ولا يحضر المعنى القرآني هنا صراحة . وبالتالي فإن التأويل المعمول به - والذي تتضح ملامحه جلية في تطبيقاتهم للمنهج - يقوم على أساس المرجعيات التي سبق تحديدها في بحث سابق ؛ ليستمد منها إطاره المنهجي ، ومشروعية طروحاته . وأقوى ما يستندون إليه - هنا - هو النصّ الوارد عن الأئمة (عليه السلام) ، لما يعترى النصّ القرآني من احتوائه المجهول والمتشابه وإن الكلام في تأويله والسنة تشمل الكتاب كله تفسيراً وبياناً وتخضع للاختلافات فيبقى ضرورة الإمام المعصوم المكمل لوظيفة النبوة - كما يرون - ويلاحظ - هنا - أنه ما من تأويل لأية في الكتاب عند أي مفسر ، أو متكلم امامي ، الا ونجد له جذورا في رواية عن أحد الأئمة (عليه السلام) في تفسيرها يذكرها صراحة كمستند لرايه ، أو يكتفي بمواءمة الخطوط العريضة لدلالاتها .

ونظراً إلى الاتساع الكبير في طبيعة تعبير متكلمي الإمامية عن الأسس المتحكممة في عملية التأويل وعرضها ، وتكاثر المصاديق المؤكدة إياها . فإن البحث يضطر إلى التقاط خطوطها العريضة التي تمثل الرؤية العامة الكلية لكل نقطة من تلك الأسس ، تاركاً ما ينطوي تحتها من تفريعات تقتضي متابعتها واستقرارها تفصيلاً أن يتضاعف هذا البحث مرات متعددة بما لا مسوغ له ، ما دامت تلك الخطوط الكلية كافية للتعبير عن رؤية هؤلاء المتكلمين لتلك الأسس التي يمكن اجمالها في :

أولاً : إن التعامل مع النصّ ينطلق في أول خطواته من كلية مهمة تتمثل في أن الأصل في الكلام الحقيقة ، ولا يصرف الكلام إلى عده استعارة أو مجزأ الا بوجود الأدلة العقلية القاطعة ، فضلاً عن أن التأويل إن تم بعد تمثيل هذا الأساس فإن الأولى فيه أن يُحمل الكلام على الحقيقة ، تفصيلاً وتصديقاً لسمة القرآن الرئيمة ، وركيزة الخطاب فيه المتمثلة في أنه جاء على اصول

لغة العرب ، وموافقة أساليبها في التعبير . وقد عد (الشيخ المفيد) تكويل القرآن بما يزيله عن حقيقته ، وإدعاء المجاز فيه - بغير وجه قاطع - إبطالا وإقلاما على المحذور^(٣٩٧) .

وأكد المرتضى ذلك تطبيقاً بقوله : إن الاستعارة ليست أصلاً يجري في الكلام ، ولا يصح عليها القياس ، وليس يجوز أن تعدل عن ظواهر القرآن ، وحقيقة الكلام إلا بدليل يلجئ إلى ذلك^(٣٩٨) .

وللطوسي على هذا الأساس معيارٌ لتحديد الحقيقة والمجاز تأكيداً لأهميته باعتباره ركيزة منهجية فاللفظ عنده يحكم بأنه حقيقة ، انطلاقاً من ظهور استعماله فيها (من غير أن يثبت ما يقتضي كونه مجازاً) من توقيف أهل اللغة ، أو يجري مجرى التوقيف ، فأصل الاستعمال يقتضي الحقيقة . وإنما يحكم في بعض الالفاظ المستعملة بـ (المجاز) ؛ لأمر يوجب علينا العدول عن الأصل^(٣٩٩) . وكلامه الأخير ظاهره إشتراط الدليل الصارف عن الحقيقة وعند البحث في تطبيقات المتكلمين ، نجد الكثير من الاشارات إلى تفرعات أخرى مؤكدة هذا الأساس المنهجي^(٤٠٠) .

ثانياً : إن التويل بهذه سبيلا إلى دفع التناقض ، وتحاشي تحميل النص لدلالات تتناقض مع ركائز العقيدة وأصولها ، فهو إنما يقع على الظاهر ، حين يخالف الدليل العقلي ، وإلا ، فالنص الذي يقطع بدلالته ، ولا يخضع للأتمالية لا يخضع للتويل .

يقول الشيخ المفيد في تسويغ لجوئه إلى التويل ، وتأسيساً لمعيارية الدليل العقلي على الظاهر في حديثه عن إثبات العصمة للأنبياء على مذهب الإمامية (... لكنني عدلت عن الظاهر في مثل هذا لدلالة عقلية أوجبت علي العدول عنه كما توجب الدلالة علي المرور مع الظاهر عند عدم الدليل الصارف عنه ، وهي ما ثبت من عصمة الأنبياء)^(٤٠١) .

^(٣٩٧) الأصباح ٨٩ .

^(٣٩٨) الفصول المختارة ٢٥ .

^(٣٩٩) تلخيص الشافي ٢ : ١٨٣ .

^(٤٠٠) ينظر مثلاً : المفيد لجواب المسائل السبروية (رسائل المفيد) ٤٦ ، المرتضى : الامالي ٢ : ١٢ ، ١٧١ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، العلامة الحلي - كشف المراد ٣٢٣ ، ٤٥٣ .

هـ) (٣٩٦) . ويحدد الشريف المرتضى لنفسه هذا الأساس معياراً يكاد يمثل مساحة عامة في عموم كتبه - وخاصة الأمالي - حيث هيمنت بمعاييرها على تأويلاته الآيات الكريمة التي تناولتها وينسحب على عموم آيات القرآن الكريم ، إذ يقول : (فإذا ورد عن الله تعالى كلامٌ ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ، ويطابقها . ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الاجبار والتشبيه أو مالا يجوز عليه تعالى) (٣٩٧) . وقد أكد هذه القاعدة العامة في فهمه عند تعرضه للآيات الموحى ظاهرها بالتجسيم ، إذ يقول : (ولا بد - مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه - الذي لا يجوز الا على الأجسام - من تأويل هذه الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها قرب التأويل أم بعد) (٣٩٨) .

والقضية الثانية التي مثلت عنده ركيزة لوجوب ممارسة التأويل على الظواهر هي عصمة الأنبياء ، عن ظاهر ماورد في الآيات التي تنسب لهم ذنوباً ومعاصي ، حيث يلجأ - كما ألزم نفسه في مقدمة كتابه تنزيه الأنبياء - إلى (تأويل ما يتعلق به المخالف من الآيات والأخبار التي اشتبّه عليه وجهها ، وظن أنها تقتضي وقوع كبيرة أو صغيرة من الأنبياء والأئمة) (هـ) (٣٩٩) . ووصف فعله هذا وتعميمه ، فقال : (إنه يقوم على (صرف ماله ظاهر عن ظاهره والعدول به إلى ماوافق مدلول الدلالة التي لا يختلف مدلولها ، ولا يتطرق إليها التأويل . وهذا فعلنا فيما ورد في آيات القرآن التي تخالف بظواهرها الأدلة العقلية مما يتعلق به الملحدون ، أو المجبرة ، أو المشبهة) (٤٠٠) وهو يوحى بأهمية هذا المنهج ، ويبرر اهتمامه بهذه القضية (لجلالة موقعها من الحجة) (٤٠١) ومقايمة الظاهر إلى دليل العقل يمثل منطلقاً لتأسيس معيارية العقل تجاه النصّ عند الطوسي ؛ إذ يحدد موقفه من الظواهر على أنها تبني على أدلة العقول ، ولا تبني أدلة العقول على

(٣٩٦) العيون والمحاسن ص ٢٢ .

(٣٩٧) الأمالي ٢ : ٣٠٠ .

(٣٩٨) المصدر نفسه ٢ : ٣٩٩ .

(٣٩٩) تنزيه الأنبياء ص ١ ط ٣ النجف المطبعة الحيدرية ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م .

(٤٠٠) المصدر نفسه ١٦٦ .

(٤٠١) المصدر نفسه ١٦٦ .

الظواهر . وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ، تولدنا الآيات ، إن كان لها ظواهر^(٤٠٢) .

ونلمح هذا المنهج عند العلامة الحلي تطبيقيا في مواضع عديدة ، كما في حديثه عن الرؤية ، إذ يقول : (وكل ما جاء في الكتاب والسنة بجواز الرؤية ، عليه تعالى فمؤول)^(٤٠٣) ويصف الكراكي موقف الإمامية عموماً من الظواهر فيما تعارضت فيه مع الدليل كاعتقاد واجب ، فيقول : (يجب أن يعتقد أن جميع ما فيه (أي القرآن) من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه ، أو أنه يجبرهم على طاعته ، أو معصيته ، أو يضل بعضهم عن طريق هدايته فإن ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره ، وإن له تأويلاً يلأنم ما تشهد به العقول)^(٤٠٤) .

وهناك مواضع أخرى عديدة وردت فيها إشارات متكلمي الإمامية إلى موقفهم في ضرورة تأويل الظواهر المخالفة لدليل العقل^(٤٠٥) .

ثالثاً : إن التأويل يقع دائماً على السمع عند تعارض النقل مع الدليل العقلي ، هذا فضلاً عن التأويل حين يتعارض النقل مع نقل آخر ونلاحظ ذلك عند المفيد مثلاً في تحكيم العقول على ما خالفها من الأخبار حيث يطرح الحديث المخالف لأحكام العقول (لقضية العقول بفساده)^(٤٠٦) .

وكما نلاحظ هذا واضحاً فيما يوحى به تأويله للآيات العديدة وضرورة ملائمتها الدليل العقلي فإن الشيخ الطوسي يحدد هذه الضرورة إنطلاقاً من الكلية الحاكمة بأن (الشرع لا يأتي إلا بما يوافق العقل على طريق الجملة لأعلى طريق التفصيل)^(٤٠٧) .

(٤٠٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ٢٦٠ ، ٢٦٢ .

(٤٠٣) مناهج البقن في أصول الدين (مخطوط مكتبة أمير المؤمنين رقم ١ ، ٤ ، ١٣ ، ص ٢١٠) .

(٤٠٤) اعتقاد أهل الإيمان (ضمن كثر الفوائد) ص ١١١ طبع حجر ١٣٢٢ هـ .

(٤٠٥) ظ المفيد : أوائل المقالات ٧٢ ، ٧٧ ، المسائل السريوية (الرسائل) ٤٩ ، ٥٦ ، المرتضى الأمالي ٢ : ٢٠٥ وغيرها . البيان ١ : ٩ ، ١١ في تحديده للمحكم والمتشابه .

(٤٠٦) تصحيح الاعتقاد ٢٦٨ .

(٤٠٧) الاقتصاد ٢٤٨-٢٤٩ .

وشكلت قضية تأويل السمع إذا خالف العقل - كما عند الإمامية جميعاً - أهم ركائز المنهج الكلامي عند العلامة الحلي وتكررت الإشارة إليها في أكثر كتبه وقيم علة ذلك على الأدلة المنطقية التي تتصل بأصول منهجه في التحسين والتقييد وحاكمة العقل في الإدراك والنظر إذ أن تخصيص النقل بالتأويل دون العقلي يقوم على أن العقلي أصل النقل فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً فوجب العدول إلى تأويل النقل وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه^(٤٠٨).

رابعاً : أن التأويل يجب أن يستند إلى الحجج والأدلة والمرجعيات ، وليس الرأي القائم على الهوى ، أو ما طعن فيه من استدلالات ، وبذ التقليد الذي يخرج التأويل عن الارتباط بأصول وضوابط تمثل موقفاً يتابع الهوى الخاص للمؤول تجاه النص .

ونجد الشيخ المفيد - مثلاً - يكثر من مهاجمة أولئك الذين يتطلقون من الرأي والهوى ، أو يتحررون من الأصول المنهجية ، فينبون تأويلاتهم على أخبار وروايات لا أسس لها من الاستناد إلى المرجعيات ، إذ يقول عن حديث بنى عليه الشيخ الصدوق تأويلاً (وليس الخبر متواتراً قطع العذر ، ولا عليه إجماع ولا نطق به القرآن ولا ثبت عن حجة الله تعالى ، فينقاد ...)^(٤٠٩).

ويشير أحياناً إلى استناد تأويلاته وآرائه إلى النص الصحيح الوارد عن الأئمة (عليه السلام)^(٤١٠).

كما يشير المرتضى في أثناء تطبيقه في تأويل الآيات إلى استنادها إلى مرجعيات كالكتاب ، أو العقل ، أو اللغة^(٤١١) ، كما في موضوع أفعال العبد ، وإن الله تعالى ليس بفاعل لها . يقول في الاستدلال على توجيهه

(٤٠٨) كشف المراد ص ٢٦٣ وطابقه في نهج المسترشدين (مخطوط) ص ٦٧ في مكتبة أمير المؤمنين ، النجف رقم ٢٠٢٤ وينظر عشرات المواضع في تطبيق ذلك في (الالفين) .

(٤٠٩) تصحيح الاعتقاد ٢٥٢ .

(٤١٠) أوائل المقالات ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٢ وغيرها .

(٤١١) ظ تنزيه الأنبياء ١٤ ، ١٦٦ ، الفصول المختارة ٢٢ .

لرأيه : الدليل على ذلك من كتاب الله ومن اخبار رسول الله (ﷺ) ومن اجماع الأمة ؛ ومن حجج العقول^(٤١٦) .

وتتخذ بعض جهات المرجعية التي يجب استند التأويل اليها عند الشيخ الطوسي ، في رجوع التأويل إلى الالة العقلية والشرعية من اجماع ، أو نقل متواتر عن يجب اتباعه ... ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة ، فلا يقبل من الشاهد الامكان معلوماً بين أهل اللغة شيئاً بينهم^(٤١٧) .

ويحذ ملامح أخرى بذهابه إلى ضرورة الرد فيه إلى الكتاب والسنة والأئمة (عليه السلام)^(٤١٨) .

خامساً : تحكيم كتاب الله تعالى في أي تأويل ، وضرورة إستناده اليه ، وأولية وجوه التأويل التي يشهد لها الكتاب ، واستبعاد أية تأويلات تقع في حالة تقاطع مع الكتاب ، أو تخالفه .

فالشيوخ المفيد - وهو يقرر العقيدة الإمامية في أفعال العبد - يدفع استدلال المخالف بروايات غير معتبرة بأن حاكمية القرآن هنا هي المقدمة في قبول التأويل، إذ يقول: (وكتاب الله تعالى مقدم على الاحاديث والروايات واليه يُتقاضي في صحيح الاخبار وسقيما . فما قضى به ، فهو الحق دون سواه)^(٤١٩) ولذلك نجده في مواضع عديدة من كتبه حين يلجأ إلى رفض تأويل مخالف، أو إثبات تأويل يراه الأولى في فهم الآيات ، يستدعي النصوص القرآنية، فيستعين بما يشهد لاثبات رأيه ، أو دفع رأي المخالف من الآيات^(٤٢٠) .

وقد تكاثرت الأمثلة التي استدعي المرتضى فيها ما يشهد لتأويلاته من القرآن ، أو يحكم بدفع رأي مخالفه^(٤٢١) . وقد أوجب على نفسه

^(٤١٦) ينظر انقاذ البشر من القضاء والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٢٧٤ ، تحقيق محمد عمارة مصر ، دار الهلال ١٩٧١ م .

^(٤١٧) التبيان ١ : ٦ .

^(٤١٨) المصدر نفسه ٣ : ٢٣٧ .

^(٤١٩) تصحيح الاعتقاد ، ص ٢٠٠ .

^(٤٢٠) ظ الافصاح ٢٠ ، أوائل المقالات ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٧٢ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٦ ، وغيرها ، الفصول المختارة ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٢ ، رسائل الشيخ المفيد ص ٦٥ .

^(٤٢١) ظ المرتضى : الامالي ٣١١ ، ٣٤٠ ، ٤٩٧ ، ٢ : ٥٠٣ ، ٢١٦ ، ٢٣٣ ، ٣١١ ، ٣١٣ ، ٣١٦ ، ٣٣٤ ، انقاذ البشر ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠ الآيات الناسخة والمنسوخة ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ٧٢ ، تنزيه الانبياء ١٣٣ ، ١٤٩ ، جمل العلم والعمل ص ٤٠ .

تحكيم الكتاب ، ومسائره في تأويلاته ، كما يشير في تنزيه الانبياء ؛ إذ يقول (شرط أن لا تتكلم ، ولا نتاول فيما يضاف إلى الانبياء من المعاصي الا على آية من الكتاب)^(٤١٨) .

ومثلت هذه الحاكمية للكتاب على التأويلات الصادرة عن الشيخ الطوسي والعلامة الحلي سمة بارزة طبعت تلك التأويلات بطابعها إثباتاً لها ، أو دفعاً لرأي المخالفين^(٤١٩) والحق أن هذا الاساس المهم ، وتفصيل متكلمي الإمامية له ، يمثل مصداقاً مهماً لتفصيل مرجعية النص القرآني في دلالاته على نفسه ، وبيانه لمدلولاته ، وتطبيقاً لتفسير القرآن بالقرآن .

سادساً : ان التأويل يجب أن يكون مطابقاً أدلة العقل ، ولا يخالف الأصول المبنية عليها ، وإن تلك الأدلة ، لا يدخلها المجاز ، ولا الاحتمال ، فهي مؤهلة للحاكمية مع اعتبار أنها لا تتناقض مع النقل . ونجد أجلى تحديد لضابطية هذا الاساس ، وطغيانه على تأويلات متكلمي الإمامية فيما طبقه الشيخ المفيد كضابط منهجي مهم في تأويلاته للأيات^(٤٢٠) .

وعبر عنه الشريف المرتضى في عده الدليل العقلي أصلاً ، وكل ما عده تفريعاً عنه . ولا بد للفروع من متابعة الأصل ، ولا بد للتأويل - بالتالي - من مطابقتها ؛ إذ يقول (إن الأدلة لا يجوز فيها مجاز ، ولا احتمال ، ولا ما يخالف الحقيقة وهي القاضية على الكلام ، التي يجب بناؤه عليها ، والفروع أبداً تتبنى على الأصول . فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دل عليه أدلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره ، وحمله

(٤١٨) تنزيه الانبياء ١٥٢ .

(٤١٩) ط الطوسي : الاقتصاد ٥٨ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٩٠ وغيرها ، التبيان في عشرات المواضع منها مثلاً ١ : ٥٥ ، ١٢٠ ، ١٩٨ ، ٢ : ٣٣٠ ، ٣٨٢ ، ٤٣٠ ، ٣ : ٧٩ ، ٥٥٢ وغيرها تلخيص الشافي ٢ : ١٧ ، ٣٩ ، العلامة الطلي ، الألفين ٩٥ ، ١٠٢ ، ٣٢٠ كشف المراد ٢٣٧ ، ٤٢٧ ، نهج المسترشدين (مخطوط) ٧٢ ، ٢٢٦ ، ٣١٠ . نهج السداد (مخطوط) ص ٥٤ ، ٧٧ تحت تسلسل ٧١٧ مكتبة أمير المؤمنين العامة مناهج اليقين ٧١٠ ، الرسالة السعدية ٧٠ كشف الحق ٨٢ .

(٤٢٠) ينظر أوائل المقالات ٤٧ ، ٥٩ ، تصحيح الاعتقاد ٢١٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، الفصول المختارة ٣١ وغيرها .

ظاهره يخالف ما دل عليه ادلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره ، وحمله على ماوافق الأدلة العقلية ويطابقها^(٤٧١) . وهكذا ينبغي التأويل لكلام عنده على أن (الأدلة العقلية تقضي على ما يطلق من الكلام ، ولا يقضي الكلام على الأدلة)^(٤٧٢) .

هذه القضية تمثلت عند الشيخ الطوسي البديل من الوقوع في مغبة التقليد لمن يؤول بما يناسب أصوله . والمفروض أنه (ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة ، أما العقلية ، أو الشرعية)^(٤٧٣) .

وأسس العلامة الحلبي في منهجه للدليل العقلي على أنه هو الأصل الذي ببطلانه يبطل ما تفرع عنه من الدليل النقلى لذلك (وجب العدول إلى تأويل النقلى ، وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه)^(٤٧٤) . ويقول في موضع آخر (العقل أصل النقل فلم يبق إلا العلم بالعقل ، وتأويل النقل)^(٤٧٥) .

سابعاً : الاستفادة من الأخبار والروايات الموافقة للأصول المستمدة من الأدلة العقلية والكتاب^(٤٧٦) والتي تمر من طوق الحماية المعمول في ضوابط قبول الروايات ، أو ردّها ، بحيث تنال درجة الصحة . نلاحظ أن اطار هذه الاستفادة من الاخبار اتخذت اشكالا عديدة احتلت مكانها في تطبيقات متكلمي الإمامية عند تحديد موقفهم من قضايا العقيدة وتشكيل أصولها ومن تلك الاشكال تفضيل التأويل المعتمد بما في الروايات المكتسبة للصحة على ما لم يعضد ، ويعتمد الظن والرأي^(٤٧٧) وردّ التأويل الذي يخالف ما جاء في الروايات

(^(٤٧١) الامالى ٢ : ٣٠٠ ولاحظ تطبيقاتها على التأويل في نفس المصدر ١ : ٤٧٧ تنزيه الانبياء ١٤ ، ٢٧ ، ١٥٤ ، ١٦٦ .

(^(٤٧٢) المصدر نفسه .

(^(٤٧٣) التبيين ١ : ٦ .

(^(٤٧٤) كشف المراد ٢٦٣ .

(^(٤٧٥) نهج المسترشدين (مخطوط) من ٦٧ وانظر أيضاً نهج السداد (مخطوط) ٥٥ .

(^(٤٧٦) ظ المفيد : أوائل المقالات ٢٠٠ ، المرتضى ، تنزيه الانبياء ١٧ ، الامالى

١ : ٣٤٤ العلامة : كشف المراد ٣٩٣ ، ٣٩٤ الباب الحادي عشر ٥١ ، تسليك

النفس ، ٧٦ منهاج الكرامة ١٦٨ .

(^(٤٧٧) المفيد : ٣١ العيون والمحسن ، تصحيح ٣١٥ ، ٢٥٦ ، الطوسي : البيان ١ : ٧ .

٩

الصحيحة ، وقبول موافقتها^(٢٨) ، والاستدلال على صحة التأويل المختار بشهادة دلالة الروايات على مجاء فيه^(٢٩) .
كما يلاحظ ان متكلمي الإمامية حددوا أبعاداً أو ضوابط مهمة في محاكمة الروايات ، وتسهيل الاستفادة منها في البحث في أصول العقيدة وقد تبين لنا سابقاً بعض ملامح هذه الضوابط في مبحث الظاهر ، ونلمح ان أهمها في هذا الباب موافقة الروايات للأصول المعتمدة في الحاكمية ، وهي الأدلة العقلية ، وعدم مخالفتها ظاهر القرآن وروايات الأئمة عليهم السلام ، والمقايضة اليها ورفض بناء العقيدة على خبر الواحد ورد الروايات غير المكتسبة للصحة^(٣٠) .

ثامناً : أن أدلة التأويل تتمثل في المرجعيات التي لها الحاكمية كمنطلقات معيارية لقبول التأويل أورده . وتتمثل في اللغة في ضوابطها ، والمتعارف من استعمالاتها ، والمجاز كخصيصة تتضمنها اللغة ويتمثلها القرآن الكريم .

فنحن نلاحظ أن عرف اللغة واستعمالاتها كانت من الضوابط المهمة ذات الفاعلية الكبيرة في منطلقات التأويل للنصوص ، وإنتزاع أصول العقيدة منها ، حيث يساير القرآن الكريم لغة العرب ، وإستعمالاتها وضوابط اللسان العربي . ومن ثم فإن أسلوبه يجب أن يحاكم أولاً على وفق تلك الأصول وعلى أساسها تكشف دلالات نصوصه . وهذا مناطقت به تأويلات متكلمي الإمامية في فهمهم نصوص القرآن ؛ إذ برز سلاح اللغة أساساً في عملية التأويل ، وبرزت

(٢٨) المفيد أوائل ١٩٨ تصحيح الاعتقاد ٢٣١ ، ٢٤٩٢ ، الطوسي تلخيص الشافي ٢ : ١٣٨ ، التبيين ١ : ٤ ، ٦ ، ٧ .

(٢٩) المفيد ، تصحيح الاعتقاد ٢٥٦ ، المرتضى الامالي ٢ : ١٧١ ، التبيين ١ : ١٨٨ ، ٣ : ٢٣١ ، ٥٤٧ ، ٨ : ٦٧ ، ٦ : ٢٢٣ ، العلامة : أنوار الملوك ٢٢١ ، ٢٢٤ .

(٣٠) المفيد أجوبة المسائل المروية ٤٦ أوائل المقالات ١٧٤ ، تصحيح الاعتقاد : ٢٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٥٢ ، ٢٦٨ ، المرتضى ، الامالي ١ : ٤٣٠ ، الطوسي التبيين ٣ : ١ .

عندهم فضلاً عن ذلك حاكمية اللغة ، وضوابطها في قبول التأويلات وردها^(٤٣١) .

ويمثل المجاز كفنٌ يشكل خصوصية مؤثرة في بلاغة الخطاب القرآني ، ويعد قطباً مركزياً في عملية التأويل - الملاح الرئيس ، والمسة الفنية المميزة للنص ، والمشكلة لأحد أهم مصاديق اعجازه البلاغي وقد تمثل متكلمو الإمامية أهمية المجاز ، وشكل عندهم أفقاً مميزة لتأويل النص ، كانت الطريق الرئيس لترسيخ اصولهم العقيدية وتثبيت ركائز منهجهم الكلامي ، وسبيل الخروج من كثير من التقاطعات بدون المجاز تعود لوازم للتناقض في النص نفسه أو تناقضه مع العقل كما في آيات الصفات الخيرية ، أو الأيآت التي أشارت ظواهرها إلى ما يخالف أصول المذهب في قضية عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، أو غيرها مما يخالف اصولهم^(٤٣٢) . وهكذا وبسبب فاعلية المجاز فقد توجه متكلموهم إلى وضع اصول وضوابط للاستعمال المجازي ، حيث لا يلجأ إلى عدّ الكلام مجازاً إلا بحجج وأدلة^(٤٣٣) ، وعدم حمل اللفظ على استعمال لا يكون له وجود في أصل وضعها^(٤٣٤) .

والبحث للتأويل القائم على المجاز عما يشهد له في الأصول والادلة ، واستعمالات اللغة^(٤٣٥) واستبعاد التأويلات المتعسفة في تحديد مجازية ما ليس بمجاز ، أو الضعيفة في ابراز وجوه معتبرة في ذلك تتقاطع مع اصول هذا الفن^(٤٣٦) .

(٤٣١) ينظر المفيد : تصحيح الاعتقاد ١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ٢٦٤ ، المرتضى : الامالي ١ : ٧١ ، ١ : ٥٩٠ ، ٢ : ١٥٤ ، ٢ : ١٩٨-١٩٧ ، ٢ : ٢٨٧-٢٨٩ ، الطوسي : الاقتصاد ٣٥٠ ، تلخيص الشافي ٢ : ٢٢ ، ٣ : ١٠ ، للعلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، منهاج اليقين ١٠٥ ، نهج السداد ٤٥ .

(٤٣٢) المفيد : أجوبة المسائل السروية ٤٦ تصحيح الاعتقاد ٢٤٧ ، المرتضى : الامالي ٣ : ١ ، ٢ : ١٤ ، ١٤٤ .

(٤٣٣) المفيد : الافصاح ٨٩ .

(٤٣٤) الطوسي : الاقتصاد ٣٥٠ .

(٤٣٥) الطوسي : الاقتصاد ٣٢٤ تلخيص الشافي ٢ : ٢٤ .

(٤٣٦) ظ المفيد تصحيح الاعتقاد ٢٤٧ .

وقد ألفت الشريف المرتضى إلى أهمية المجاز وأثره في فهم النص القرآني ، حيث عكس حاكميته على فصاحة النص وبلاغته ؛ إذ يقول : (ان الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز ، ويحذف بعضه وان كان مراداً ، ويختصر حتى يفسر ، ولو بسط لكان طويلاً . وفي هذه الوجوه تظهر فصاحته ، وتقوى بلاغته . وكل كلام خلا من مجاز واختصار واقتصار ، بُعِدَ عن الفصاحة ، وخرج عن قانون البلاغة)^(١٣٧) .

ولذلك نجد لهذا المعنى حصة كبيرة وتطبيقات في تأويله النصوص القرآنية وأجلى ما برزت في كتابيه : الامالي وتنزيه الأنبياء ، وقد اغنتنا كثرتها عن حصرها .

تاسعاً : إذا كان للعقل دوره في عملية التأويل ، فلا بد من ادراك أن هناك من القضايا مالا طريق للعقل للاستدلال عليه وان السمع وحده طريق ذلك مع تأكيد أن العقل لا ينفك عن السمع . هذه القضية تمثل أحد أهم أسس منهج الإمامية عموماً ، وموقفهم من العقل وحدود علاقته بالنص والمرجعية المركزية ، للنص في مقابل النسبية في مرجعية العقل بحدود تلك المركزية ويصور الشيخ المفيد أهم ملامح هذا الموقف بقوله (إتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع ، وإنه غير منفك عن سماع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال)^(١٣٨) .

وبشكل هذا التحديد المنهجي المهم اضاءة دائمية تحدد منطلقات تفعيل العقل وأفاق دوره في إدراك أصول العقيدة ، وكشف دلالات النص المبينة لها فضلاً عن حدود حاكميته فيما يكون حاكماً في ادراكه قبل ورود السمع لذلك نلاحظ أن هناك من المسائل ما كان الدليل العقلي فيها أساساً معتمداً في التحديد كقضايا وجوب النظر في معرفته تعالى ، وأدلة وجوده وقاعدة اللطف والعدل الالهي وجوب النبوة والإمامة^(١٣٩) ، وغيرها من المسائل

(١٣٧) : الامالي ٢ : ٣٠٠ .

(١٣٨) : أوائل المقالات ٤٩ .

(١٣٩) : المفيد : أوائل المقالات ٢٩ ، ٨٣ ، ٩٧ ، المرتضى : الشافي في الإمامة ٤ ، ٦ ، ٩ ، ١٥ ، ٢٤ مجموعة في فنون علم الكلام من ٦٦ ، الطم والعمل ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٤٥ ، الفصول المختارة ٣٧ ، الطوسي ، الاقتصاد ٤٢ ، ٨٤ ، ١٧٥ ، ٢٤٥ ، ٢٩٧ ، العلامة الحلي : مناهج اليقين ٩٩ ، ٢٣١ . كشف المراد ٣ ، ١١٩ ، ٣٧٣ .

ومما لا يمتنع العقل عنه . كما نلاحظ ان من المسائل مالا طريق للعقل ودليله للاستدلال عليها ، أو بينها تفصيلاً ولذلك فإنه يعود إلى مرجعية النص نفسه^(٤٤٠)

ونجد في هذا الاطار العديد من الاشارات على ذلك ، ويلخص الشريف المرتضى ملامح الموقف في ذلك بأن مالا مجال فيه للعقل ، فالطريق اليه هو السمع وإلا فالتوقف عنده^(٤٤١)

عاشراً : تأكيد قيمة الأثر الوارد عن الأئمة (عليهم السلام) في خصوصية احاطته بدلالات النص وانطباق صفة الرسوم المؤهلة للتأويل المنطقي للنص بعد تحقق شرائط القبول أو الرد ومن ثم مرجعية الإمام المعصوم في كشف آفاق التأويل المحتملة وضرورته نتيجة لذلك كجهة مؤهلة لتبيين النص .

وقد تبين لنا في المبحث السابق أهمية هذه المرجعية ، وكونها قطب الرحا ، والسمة البارزة في منهج الإمامية ، إنطلاقاً من عقيدتهم في الإمامة وضرورتها ووظائفها .

وحاكمية الأثر الوارد عن المعصوم مطلقة على كل محاولة تتصدى لفهم النص . فما وجد فيه أثر عن الأئمة صحيح الصدور ، لا كلام معه في أصل كشفه عن دلالات النص وهو من ثم له الأولوية في الأتباع وتأسيس أصول العقيدة على الأثر الوارد عنهم (عليهم السلام) وهو ما تمت الإشارة اليه ، تطبيقاً عند الشيخ المفيد الذي بنى الكثير من آرائه في العقيدة إنطلاقاً من نصوص الأئمة (عليهم السلام)^(٤٤٢) .

ويوضح الشريف المرتضى ملامح هذه المرجعية للنصوص عن الأئمة (عليهم السلام) وحكمتها من خلال بيان أهمية وظيفة الإمام في بيان الحق الوارد في الطريق السمعي في الوصول اليه ، اذا سمعي انما يدرك بالنقل الذي في مثله الحجة ولاحق علينا يجب العلم به من الشرعيات إلا وعليه دليل شرعي . وقد ورد النقل عن النبي (ﷺ) والأئمة من ولده صلوات الله

(٤٤٠) المفيد أجوبة المسائل السروية ٤٦ ، أوائل المقالات ٥١ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٨٠ ، ٨٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٢٠٦ ، ٢٣١ ، التبيين ١ : ٥ .

(٤٤١) ظ المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى ص ١٩ .

(٤٤٢) ظ أوائل المقالات ٥٤ .

عليهم فنحن نصيب الحق بالرجوع إلى هذه الأدلة والنظر فيها ، والحاجة في ذلك كله إلى الإمام ثابتة ؛ لأن النقلين (المؤلفين) يجوز أن يعرضوا عن النقل إما بشبهة ، أو اعتماد فينقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقله حجة ولادليل فيحتاج حينئذ المكلفون إلى دليل ، هو قول الإمام وبيانه^(١٤٣) .

هذه الركيزة نراها قاسماً مشتركاً في ماصدر عن متكلمي الإمامية ومفسريهم المتصدين لفهم النص القرآني جميعاً ، فضلاً عن غيره من مصادر التشريع والعقيدة . نجد الشيخ الطوسي يؤسس لركائز هذا المعنى بقوله : (ماكلف الله تعالى إلا ما مكن من الوصول إليه من الشريعة وغيرها فما نقل من الشريعة عن الرسول (ﷺ) نقلاً ظاهراً يقطع العذر ، كلفنا فيه الرجوع إلى النقل ، وما لم يكن فيه نقل ولا مايقوم مقامه من الحجج السمعية . أما لأنّ الناس عدلوا عن نقله ؛ أو لأنهم لم يخاطبوا به ، وعول بهم إلى قول الإمام القائم مقام الرسول (ﷺ) ، كلفنا فيه الرجوع إلى قول الأئمة المستخلفين بعد الرسول (ﷺ) . ولهذا نجد الحكم في جميع ما يحتاج إليه في الحوادث موجود ، فيما تنتقله الشيعة ، عن أئمتها (عليهم السلام)^(١٤٤) .

ويقوم فهم الإمامية لاهمية وظيفة الإمام تجاه النص القرآني على ركيزة ان الإمام هو السبيل إلى رفع التشابه ، الوارد في قسم كبير من آيات القرآن ؛ لأنه لم يرد عن الرسول ما يبين ذلك كله ، فوجب نصب الإمام من هذا الباب وخصوصاً في حق من تخلف وجوده عن وجود الرسول (ﷺ)^(١٤٥) .

هذه القضية تحديداً مثلت أحد الاستدلالات المهمة عند الإمامية على وجوب الإمامة وبني عليها العديد من كتب إثبات الإمامة عندهم . وأشهرها الشافي للمرتضى ، وتلخيصه للطوسي ، والألفين للعلامة الحلي . فالعلامة الحلي يرى أن أدلة الشرع من الكتاب والسنة لاتدل بنفسها لاحتمالها (التأويل) ، ولذلك اختلفوا في معناها مع اتفاقهم في كونها دلالة قلابة من مبين عرف معناها ، اضطراباً من الرسول أو من

(١٤٣) ط تنزيه الأنبياء ٢٠٨ .

(١٤٤) تلخيص الشافي ١ : ١٣١ .

(١٤٥) المصدر نفسه ١ : ١٨٤ (بتصرف) .

امام ... ولأن الدليل العقلي محل نقاش في حاكميته ، وعدم اعتراف بعض المخالفين بصلاحيته ، فتعين وجود الإمام المبين المانع من الاختلاف^(٤٤٦) والذي بوجوده يرتفع التشابه ، ويعود النص القرآني بالنسبة إليه محكماً كله^(٤٤٧) وهو يستفيد من آية المتشابه في سورة آل عمران - هذا الخصوص ؛ إذ تدل الآية في رأيه على (أنه تعالى حكم بعلم تأويله ((المتشابه)) لقوم مخصوصين ميزهم بكونهم راسخين فيه ، أن المراد بالخطاب بالمتشابه هو العمل أيضاً به ، ولا يحصل الأمن من الخطأ في العلم به إلا من المعصوم ، فيجب^(٤٤٨) وهو هنا يشير إلى معنى الرواية الواردة عن الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) في تأكيد قطعية دلالة تاويل الأئمة للنص القرآني ؛ إذ يقول فيما روى عنه (... نحن حزب الله الغالبون ، وعتره نبيه الأقربون ، وأحد الثقلين الذين جعلنا رسول الله (ﷺ) ثاني كتاب الله . فيه تفصيل لكل شيء ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، والمعول علينا في تفسيره ، لا نتظنى تأويله ، بل نتبع حقايقه فاطيعونا ؛ فإن طاعتنا مفروضة ...)^(٤٤٩) .

هذه القضية نلاحظ أثرها الواضح في تاويلات العلامة الحلي في تصديده لكشف دلالات النص ، ونستلمن بوضوح أثر الروايات الواردة عنهم (عليه السلام) بالإشارة إلى أنهم هم الراسخون في العلم هذا الاتجاه الذي سار عليه العلامة الحلي ، ومن سبقه ، أو جاء بعده . وقد تعرضنا لبعض تلك الروايات في المبحث الأول .

فحاكمية هذه المرجعية ظاهرة الواضحة على التأويل عند هؤلاء المتكلمين . وقد اتخذ ذلك اشكالاً عديدة مثل :
قيام أصل التأويل انطلاقاً من تلك الروايات^(٤٥٠) .

(٤٤٦) ظ الالفين ٨٥ ، ١٩٨ ، ٣٠٢ (بتصرف) .

(٤٤٧) المصدر نفسه ٨٦ ، ٤٠٠ .

(٤٤٨) المصدر نفسه ٩٨-٩٩ .

(٤٤٩) ظ الحر العاملي : الوسائل ١٨ : ١٤٤ .

(٤٥٠) المفيد : الافصاح ٣٧ ، ٤٣ ، أوائل المقالات ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٢ وغيرها ، الطوسي : تلخيص الشافي ٢ : ١٣٨ ، العلامة الحلي : الالفين ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٩ ، ٣٠٣ وغيرها .

تقوية التأويل المختار بما يعضده من الروايات عن الأئمة (عليه السلام) (٤٥١)
 رفض التأويل الذي يتعارض مع الروايات الواردة عنهم (عليه السلام) (٤٥٢)
 الإشارة إلى كون التأويل ، وكشف دلالة النص ، وجه لضرورة الإمام ، وكونه معصوماً (٤٥٣)
 وضعهم للعديد من الضوابط للتعامل مع الروايات في استنباط أصول العقيدة ، وتأويل النصوص (٤٥٤)

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية في فهم الإمامية النص القرآني

توطئة :

تتبين ملامح المنظور العام لمنهج متكلمي الإمامية من خلال ركيزتين أساسيتين :

الأولى : الرؤية المنهجية من خلال استبيان المرجعيات الرئيسية والمنطلقات المؤثرة ، وأسس الموقف من مجموعة قضايا تمثل متشابهة الصورة العامة للمنهج التي تشكل اضاءات ، ومحددات لملامح الطريق ، كمنطلقات لا بد - قبل التصدي لعملية فهم النص - من تفعيلها وهذا الجانب قد افردنا له المبحثين السابقين بالمطالب الواردة فيهما كلها .

(٤٥١) المفيد : تصحيح الاعتقاد ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٢ ، ٢٣٥ .

(٤٥٢) المفيد : أوائل المقالات ١١٥ ، تصحيح الاعتقاد ٢٤٧ .

(٤٥٣) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٧٤ ، العلامة الحلي وقد ألف كتاب الألفين بكامله لاثبات ذلك .

(٤٥٤) المفيد : المصدر نفسه ٢٦٦ وينظر أجوبة المسائل السروية (الرسائل) ص ٥٦ .

الآخري : مجموعة الآراء التي يتخذها متكلمو الإمامية في موقفهم
من أصول العقيدة وجزئياتها وهذا المبحث أرجأناه إلى هذه الصفحات ،
ولا بد قبل الخوض في تفاصيله من تأكيد أن البحث هنا ليس استقصاءً
لفعاليات فهم النص القرآني المصور والمبين لتلك الأصول والجزئيات ،
والتي تمثل بمجموعها منظومة كلامية متكاملة ، لأن استقصاء ذلك
سيحتاج بلا شك إلى مايزيد على حجم هذه الرسالة كاملة ، حتى لو اكتفى
البحث بعدد معين من المتكلمين . لذلك فالتطبيقات هنا ستلقي الضوء على
فهم متكلمي الإمامية لنصوص رئيسة كانت لها آثار كبيرة في تشكيل
الموقف العام للمذهب من قضايا العقيدة في ضمن أصولهم الخمسة :

١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ - النبوة ٤ - الإمامة ٥ - المعاد
وسنكتفي في بعض النصوص بما يتفق المتكلمون الأربعة فيه على
الاستدلالات نفسها والبيان نفسه لمجمل موقفهم ، مع الإشارة إلى موضع
ذلك في كتبهم ، تاركين من لم يكن له رأي في بعضها ؛ إذ أننا لم نستطع
تحصيله في حدود استقصائنا في البحث .
كما لا بد من الإشارة ختاماً إلى أن هذه التطبيقات ستمثل مصاديق
لمجموع المباحث السابقة في الملامح المنهجية للمذهب ، وليست تطبيقات
لمنهج التأويل فحسب ، وسينتظم ذلك على أساس الأصول الخمسة عندهم
كالآتي :

التوحيد :

هو الركيزة الأساس في الخطاب الديني للديانات السماوية كلها ،
والمبدأ العام لنبوءات الأنبياء ، وبدونه تفقد أية رسالة صلتها بالسماء وهو
أول تعليم يصدره الأنبياء لأممهم ، قال تعالى : { لقد أرسلنا نوحاً إلى
قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره } (الأعراف/٥٩) .
وسينتظم بحث متكلمي الإمامية للقضية في محاور متعددة كالآتي:-

١- وجوب النظر : حيث يعتقد الإمامية بوجوب النظر لمعرفة
تعالى ، وبشركون في ذلك مع المذاهب الكلامية كلها ، لكنهم يفترون

عنهم- كما هو موقف المعتزلة والزيدية - في القول بأن مدرك هذا الوجوب هو العقل^(١٥٥).

إلا أن العلامة الحلي يزيد إلى العقل أن السمع أيضاً يدل على ذلك فهو يقول - وهو تصوير لمجمل رأي الإمامية :-

(الحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي ، وإن كان السمع قد دلّ عليه أيضاً بقوله تعالى : { قل انظروا } .

ونراه يؤول استدلال الأشاعرة على الوجوب السمعي بالآية ، وهي

قوله تعالى : { وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا } (الاسراء/١٥) بوجوه متعددة من التأويل . فمن وجوها المحتملة عنده :

أ - أن الرسول المقصود هنا هو العقل .

ب - ان المراد (ما كنا معذبين) على الواجبات السمعية .

٢- إثبات وجوده تعالى : في حدود استقصاء البحث لمتكلمي الإمامية ، وموقفهم من الوجود الالهي نجد أنهم يستدلون على ذلك بالادلة العقلية كدليل الوجوب ، ودليل الحدوث - ممالا مجال لتفصيله- وهذا مترتب على قولهم بوجوب النظر عقلا ، لكننا نلمح عند الشريف المرتضى استعانة ببعض النصوص القرآنية في الرد على الملحدين والزنادقة والدهرية ، كل في مذهبه والذين ينكرون وجوده تعالى^(١٥٦) وأوضح ما يكون ذلك في رده على الزنادقة في قولهم : إن العالم يتولد بدوران الفلك ، ووقوع النطفة ، في الارحام ؛ لأن عندهم أن النطفة إذا وقعت تلقاها الاشكال التي تشاكلها ، فيتولد حينئذ بدوران القدرة ، والاشكال التي تتلقاها مرور الليل والنهار ، والأغذية ، والأشربة والطبيعة ، فتتربى وتنقل وتكبر .

(١٥٥) ظ المرتضى : الشافي ص ٦١ ، الفصول المختارة ١ : ٣٧ (أجوبة مسائل أهل الري مخطوط) ورقة ٨ أ مركز صدام للمخطوطات تحت رقم ٣٧٠٢٣ ، ٩ ، الطوسي : الاقتصاد ص ٤٢ ، ص ١٦٢ الكراجكي كنز الفوائد ٩٨ ، العلامة الحلي احقاق الحق ١ : ٣٧ .
(١٥٦) ظ الآيات النسخة والنسخة تحقيق علي جهاد ص ١٠٧ - ١١١ .

ويقوم رده عليهم على أسس فهمه لقوله تعالى : { ومن نعمره ننكسه

في الخلق } (يس/٦٨) . إذ يرى أنه تعالى عكس قولهم بهذه الآية إذ معناها : أن من طال عمره ، وكبر سنه ، رجع إلى مثل ماكان عليه في حال صغره وطفولته ، فيستولي عليه عند ذلك النقصان في آياته كلها ، ويضعف في حالاته كلها . ولو كان الأمر كما زعموا من أنه ليس للعباد خالق مختار لوجب أن تكون تلك النمضة ، أو ذلك الانسان زائداً أبداً ، مادامت الأشكال والفلك ثابتاً والغذاء ممكناً ، ومرور الليل والنهار متصلاً^(٥٧) .

ويرى العلامة الحلي أن النص القرآني يعارض الدليل العقلي لاثبات وجوده تعالى ؛ إذ يرى أن في قوله تعالى : { أولم يكف بربك أنه على

كل شيء شهيد } (فصلت/٥٣) استدلال لمي على وجوده تعالى ؛ وتأكيد برهان الوجود إذ أن الدليل على وجوده تعالى أن تقول : إن هذا موجود بالضرورة ، فإن كان واجباً فهو المطلوب ، وأن كان ممكناً ، افتقر إلى مؤثر ، فإذن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً تسلسل ، أو دار ، وقد تقدم بطلانها . وهذا برهان قاطع أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله : { أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد } (فصلت/٥٣)^(٥٨) .

٣- الصفات الالهية : إن ما يمكن إنتزاعه من مجمل الآيات القرآنية الكريمة التي تناولت الصفات الالهية ، أن هذه الصفات تدور حول محاورين :

الأول : ما يشير إلى وجود الكمالات ، وواقعيتها في الذات الالهية ، كصفات العلم والقدرة والحياة ، وهي صفات ثابتة فيها ، ولا يمكن أتصافها بالنقيض ، وتسمى عند متكلمي الإمامية بالصفات الثبوتية ، كما تسمى أحياناً بالجمالية .

(٥٧) المصدر نفسه ١٠٩ .

(٥٨) كنف المراء ٣٠٥ .

الآخر : ما ينزه الذات الالهية عن صفات تستلزم النقص والحاجة ، كالجسمانية والحركة ، والتحيز والتغير ، فينبغي ملبها عنها .
ونلاحظ أن القرآن الكريم قد اثار إلى هذين المحورين باجمال في قوله تعالى : { تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام } (الرحمن/٧٨) .
وقد توزعت عليها تطبيقات فهم النص عند المتكلمين الإمامية ، وإن لم يكن للمتكلمين جميعهم في تقسيماتهما استدلالات قرآنية . وسيكتفي البحث بالاشارة إلى ما عليه استدلالات قرآنية لاقطابهم .

أولاً : الصفات الثبوتية :

أ - الوحدانية : من أهم الأدلة على وحدانيته تعالى دليل الممانعة الذي يستدل عليه المتكلمون^(٤٥٩) بقوله تعالى : { لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون } (الأنبياء/٢٢) . إذ يرى المرتضى في الآية أنها إبانة من الله تعالى للقاتلين بالثنوية والشريك بان : (الخلق لا يصلحون إلا بصانع واحد . فقال : { لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا } ثم نزه نفسه فقال { سبحان الله عما يصفون } والدليل على أن الصانع واحد حكمة التدبير ، وبيان التقدير^(٤٦٠) .

ويقول الشيخ الطوسي : (لو كان فيهما - يعني السماء والارض - آلهة ، أي : من يحق له العبادة (غير الله لفسدتا) ؛ لأنه لو صح الهان ، أو آلهة لصح بينهما التمانع ، فكان يؤدي ذلك إلى أن أحدهما ، إذا أراد فعلاً ، وأراد الآخر ضده ، إما أن يقع مرادهما ، فيؤدي إلى إجتماع الضدين ، أو لا يقع مرادهما ، فينتقض كونهما قادرين ، أو يقع مراد

(٤٥٩) ينظر جذور الاستدلال بهذه الآية على التوحيد عند الأئمة (عليه السلام) في الصدوق : التوحيد ص ٢٥٠ .
(٤٦٠) الآيات الثلاث والنسخة والمنسوخة ص ١٠٨ .

أحدهما ، فيؤدي إلى نقض كون الآخر قادراً . وكل ذلك فاسد ، فإذا لا يجوز أن الإله إلا واحد^(٤١١).

٢ - قوله تعالى : { ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون }^(٤١٢) (المؤمنون/٩١) .

ويصحب الشريف المرتضى فهمه لدليل التمانع من خلال فهمه لهذه الآية ، إذ يقول : (فأكبر الله تعالى أن لو كان معه إلهة لا تفرد كل إله بخلقه ، ولا يطل كل منهم فعل الآخر ، وحاول منازعته ، فباطل إثبات إلهين خالقين بالممانعة وغيرها ، ولو كان ذلك لثبت الاختلاف وطلب كل إله أن يعلو على صاحبه ، فإذا شاء أحدهم أن يخلق إنساناً ، وشاء الآخر أن يخلق بهيمة ، فاختلفا ، وتباينا في حال واحد ، واضطرهما ذلك إلى التضاد والاختلاف والفساد ، وكل ذلك معدوم ، فإذا بطلت هذه - والحال كذلك - ثبتت الوحدانية بكون التدبير واحداً ، والخلق غير متقاوت ، والنظام مستقيم)^(٤١٣) .

ويرى الطوسي في الآية جواباً لمحذوف تقديره ، لو كان معه إله آخر { إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض } . وفيه الزام لمن يعبد الأصنام ... ومعنى { إذا لذهب كل إله بما خلق } أي ، لا تفرد به ، ولحواله من خلق غيره ، لأنه لا يرضى أن يضاف خلقه وإنعامه إلى غيره^(٤١٤) .

واكتفى العلامة الحلي بالتوجيه العقلي لدليل التمانع انطلاقاً من فهمه للأيتين ، بدون إيرادهما في استدلاله^(٤١٥) .

^(٤١١) التبيين ٧ : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٧ : ٣٩١ ، وينظر فهم الطوسي للدليل في الاقتصاد ٧٨ .

^(٤١٢) ينظر استدلال الأئمة (عليهم السلام) بالآية : التوحيد ، الصدوق ٦٥ .

^(٤١٣) الأليات النسخة والمنسوخة ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

^(٤١٤) التبيين ٧ : ٣٩١ .

^(٤١٥) ظ أنوار الملكوت ٩٤ ، منهاج اليقين ٢٠١ ، نهج المسترشدين ١١٩ .

ب - صفة القدرة : يستدل الشريف المرتضى على كونه تعالى قادراً من خلال صنعه تعالى ، وهو طريق المتكلمين عموماً ، ويورد على هذه الصفة مجموعة آيات كريمة^(٤٦٦) ، أهمها ما جاء في فهمه لمعنى مشيئته تعالى من خلال الآية الكريمة وهي قوله تعالى : { ولو

شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة } (هود/١١٨) . إذ يرد فهم من يرى في الآية دليلاً على خلاف مذهب المرتضى في المشيئة على أن الآية إنما عنت المشيئة التي ينضم إليها الإلجاء ، وليس المشيئة على سبيل الاختيار فهو تعالى إنما أراد في الآية : (أن يخبرنا عن قدرته ، وأنه ممن لا يغالب ، ولا يعصى مقهوراً ، من حيث كان قادراً على الجاء العبيد ، وأكراههم على ما أراد منهم)^(٤٦٧) .

ويرى الشيخ الطوسي أن الآية جاءت متضمنة معنى القدرة عنده تعالى على أن يجعل الناس على دين واحد ، كما في قوله : { ولولا أن

يكون الناس أمة واحدة } (الزخرف/٣٣) ، أي على دين واحد ، بأن يخلق في قلوبهم العلم بأنهم لو داموا على غير ذلك لمنعوا منه ، لكن ذلك لا ينافي التكليف ، ويبطل الغرض بالتكليف ؛ لأن الغرض به استحقاق الثواب^(٤٦٨) .

ج - السمع والبصر : يقوم رأي الإمامية على نفي السمع والبصر الماديين عنه تعالى . ويتفق الشيخ المفيد والعلامة الحلي على أن السمع والبصر الوارد ذكرهما في القرآن بمعنى العلم ، ويستدل على ذلك بـ (الاذن) الشرعي باطلاق هاتين الصفتين وصفتهما عليه تعالى وقد اشتمل الكتاب العزيز على إثباتهما إياه ويصح الاستدلال بالسمع عليه^(٤٦٩) . ويقصد العلامة الحلي الآيات الكريمة كقوله تعالى : { وان

^(٤٦٦) ينظر استدلالاته من بعض ظواهر الآيات في : مجموعة من فنون علم الكلام ص ٧٧ تحقيق محمد حسن آل بس مطبعة المعارف بغداد ط ١ ١٩٥٥ م .

^(٤٦٧) ظ الامالي ١ : ٧٠ .

^(٤٦٨) التبيين ٦ : ٨٣ .

^(٤٦٩) كشف القوائد ٤٩ .

الله سميع بصير { (الحج/٦١) ، { وكان الله سميعاً بصيراً { (النساء/١٢٤) . وخصص الشيخ المفيد كون جميع ماورد في القرآن من ذلك بأن معناه العلم^(٤٧٠) .

أما الشيخ الطوسي فيرى أن السمع والبصر منصوبين لله تعالى بمعنى الإدراك ، ويربطهما بصفة الحياة المستلزمة لياهما ، إذ يقول في تفسير قوله تعالى : { وكان الله سميعاً بصيراً { (النساء/١٢٤) ، يعني أنه كان لم يزل على صفة يجب أن يسمع المسموعات ، إذا وجدت ، ويبصر المبصرات ، إذا وجدت وهذه الصفة هي كونه حياً لألفه فيه والصفة حاصلة له في الازل ، والأوقات مستحيلة عليه فوجب وصفه بأنه سميع بصير^(٤٧١) .

إلا أنه يوحى بأن السمع والبصر بمعنى العلم في تفسيره قوله تعالى : { وأن الله سميع بصير { (الحج/٦١) إذ معنى الآية : (أنه يسمع ما يقول عباده في هذا ، بصير به ، لا يخفى عليه شيء منه حتى يجازي به) .

د - صفة الكلام : يعتقد الإمامية أن كلامه تعالى محدث ولذلك فهم يرون أن القرآن الكريم محدث ، رافضين بذلك رأي الأشاعرة بقدّم القرآن ، وموجهين كلام المعتزلة في قولهم بخلق القرآن ؛ إذ يرفضون إطلاق صفة مخلوق على القرآن . وهذا في الحقيقة مستمد من ممالك أئمة أهل البيت (عليهم السلام)^(٤٧٢) .

يقول الإمام الصادق (عليه السلام) : إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق^(٤٧٣) .

ويقوم رفضهم لإطلاق صفة مخلوق على القرآن الكريم^(٤٧٤) على فهم النص القرآني نفسه ؛ إذ أن مفردة .. (خلق) وتصرفاتها في الاستعمال اللغوي والقرآني تشير - إذا لم يقيد الكلام - إلى الكذب .

(٤٧٠) أوائل المقالات ص ٥٩ .

(٤٧١) الاقتصاد ٥٧ .

(٤٧٢) ظ الصندوق : التوحيد ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(٤٧٣) المصدر نفسه : ٢٢٧ .

يقول الشريف المرتضى واصفاً رأي الإمامية (وعندنا لا يجوز إطلاق هذه العبارة (مخلوق) على القرآن ... لأننا نقول أنه مدبر مقدر ... وإن كنا نقول أنه محدث ، إلا أن الوصف بالخلق إذا لم يقيد الكلام ، فانه يقتضي أنه مكتوب فيه ؛ لأن العرب تقول : خلق واخترق ... وكل هذا يقتضي للكذب ، ويقال قصيدة مخلوقة ، إذا اضيفت إلى غير قائلها .

ويلتفت الشريف المرتضى - كحال الإمامية عموماً - إلى ضرورة تأكيد نفي الجسمية عنه تعالى من خلال نفي الحجاب بمعناه المادي ؛ إذ (لا يجوز أن يكون أراد بقوله تعالى: {من وراء حجاب} أن الله كان (من وراء حجاب) بكلم عباده ، لأن الحجاب لا يجوز إلا على الأجسام المحدودة^(١٧٥) .

ثانياً : الصفات السلبية :

وتقوم هذه الصفات - كما أسلفنا - على تنزيهه تعالى بسلب كل نقص . ومن أهم ما استدل عليه متكلمو الإمامية أو بينوه بالنص القرآني ما يمكن إجماله بـ :

أ - تنزيهه تعالى عن التشبيه والجسمية والجهة والمحل والحلول والاتحاد . إن هذه الأمور جميعاً مما يستلزم الحاجة ، ويتنافى مع كونه تعالى واجب الوجود ، الغني المطلق . قال تعالى : { يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد } (فاطر/ ١٥) كما أن بعضها يستلزم التركيب ، والمركب مفتقر إلى الأجزاء ، وهذا يتنافى مع واجب الوجود ، ويدخل في حيز الامكان . وقد تصدى الأئمة (عليهم السلام) بشدة للتجسيم والتشبيه ، ووقفوا مدافعين ضده ، واشتهروا بموقف التنزيه ، ووردت عنهم العشرات من الروايات في بيان ذلك . ومن بينها تلويل الآيات التي يرد ظاهرها بذلك^(١٧٦) .

(١٧٥) ظ المفيد : أوائل المقالات ٥٧ ، المرتضى : مجموعة في فنون علم الكلام ٨١ ، ٨٢ ، الأصول الاعتقادية ٨٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٦٨ .
(١٧٥) الأمالي ٢ : ٢٠٦ ، وينظر الشيخ الطوسي : التبيان ٩ : ١٧٧ .
(١٧٦) ظ الصدوق : التوحيد ، الطبرسي : الاحتجاج .

وقد جمعت أهم هذه (المملوبات) التي جلت ذاته تعالى عنها في آيات الصفات الخيرية . لذلك سنتناول بعضاً من أهمها وهي التي كان لامتكلمي الإمامية منهجهم في توليها والكشف عن دلالاتها كتي :

١- **صفة الوجه** : يتردد ذكر هذه الصفة في عدد من الآيات القرآنية تختلف في المعنى المقصود منها ، وإن كان هناك رابط مشترك بين تلك المعاني المختلفة وهو : كونها جميعاً تضاف إليه تعالى على نحو المجاز ، وأنها مخالفة في ظاهرها للأصول الدالة على تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقين ، ونفي الجنسية عنه .

من هذه الآيات :

أ - قوله تعالى : { والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجهه

الله } (سورة البقرة/ ١١٥) يرى الشريف المرتضى أن الوجه في الآية يحتمل ثلاثة وجوه من التأويل^(٤٧٧) هي :

أن يراد : فثم الله لأعلى معنى الحول ، ولكن على معنى التدبير والعلم ، فثم رضا الله ، وثوابه والقربة إليه .

أن يراد به الجهة ، وتكون الاضافة بمعنى الملك والخلق ، والانشاء والاحداث ... أي أن الجهات كلها لله تعالى ، وتحت ملكه .

ولم يُدل الشيخ الطوسي برأيه الخاص في توليها ، إلا أنه أشار إلى الاختلاف فيها ولمح إلى تأييده للتأويل الذي اختاره الرماني والجبائي بأن يكون معنى الآية (فثم رضوان الله) ، إذ أن التقدير المناسب لها في رأيه : (تذكروه حيث كنتم من أي وجه ، وله المشرق والمغرب ، والجهات كلها)^(٤٧٨)

ب - قوله تعالى { وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله } (سورة البقرة/ ٢٧٢) .

(٤٧٧) ط الامالي ١ : ٥٩٣ .

(٤٧٨) التبيين ١ : ٤٧٥ .

قال الشيخ الطوسي إن المراد بوجه الله - هنا - رضوان الله (٤٧٩) .
ويورد في سياق تفسيره الآية قولين في ذكر الوجه يمكن في الحقيقة أن
تتكس دلالتهما على الآيات التي جاء فيها ذكر هذه الصفة جميعها ،
والوجهان هما (٤٨٠) .

١ - لتحقيق الاضافة اليه تعالى ؛ لأن ذكره يزيل الإبهام أنه له ، أو
لغيره .

٢ - لأشرف الذكرين في الصفة ؛ لأنه إذا قلت : فعلته لوجه زيد ، فهو
أشرف في الذكر من : فعلته لزيد ؛ لأن وجه الشيء في الأصل أشرف ما
فيه ... من أجل شدة ظهوره ، وشدة بيلته .

ج - قوله تعالى : { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨) .
يرى الشريف المرتضى أن المراد بالآية (٤٨١) : إلا هو ويورد وجهاً
آخر محتملاً يمكن أن يكون المراد بها : ما يقصد به إلى الله تعالى ويوجهه ،
نحو القرية إليه ، جلّت عظمته . ويستفيد من تأويل الآية نفى التشبيه عنه
تعالى : إذ يقول : (وكيف يسوغ للمشبّهة أن يحملوا هذه الآية ... على
الظاهر ؟ أو ليس ذلك يوجب أنه تعالى يفتنى ، ويبقى وجهه ؟ وهذا كفر
وجهل من قائله) (٤٨٢) .

ويكاد الشيخ الطوسي أن يتطابق مع تأويل المرتضى ؛ إذ يرى أن
معنى (إلا وجهه) : إلا نفسه ، وقيل كل شيء إلا ما أريد به وجهه (٤٨٣) .
ولم أجد للعلامة الحلي تأويلاً للآية إلا أنه أستفاد منها في إثبات صحة
وقوع العدم (٤٨٤) .

٤ - قوله تعالى : { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧) .
يرى الشريف المرتضى أن معنى الوجه في الآية نفسه تعالى ، ولذلك
لم يقل (ذي الجلال) كما قال : { تبارك أسم ربك ذي الجلال والإكرام } .

(٤٧٩) المصدر نفسه ٢ : ٣٥٤ .

(٤٨٠) المصدر نفسه .

(٤٨١) المرتضى : الإمالي ١ : ٥٩٣ .

(٤٨٢) المصدر نفسه .

(٤٨٣) التبيين ٨ : ١٨٤ .

(٤٨٤) ظ كشف المراد ... من ٤٢٧ .

(الرحمن/٧٨) لما كان اسمه غيره^(٤٨٥) ويطلق تأويل الشيخ الطوسي للآية تأويل المرتضى معنى ، وإن اختلف لفظاً ، إذ يرى أن معنى الآية : (ويبقى الله) أو : يبقى ربك الظاهر بالذات^(٤٨٦) .

٥- قوله تعالى : { تريدون وجه الله } (الروم/٣٩) ، { .. الايتغاء

وجه ربه الأعلى } (الليل/٢٠) ، { إنما نطعمكم لوجه الله } (الإنسان/٩) . معناه عند المرتضى أن هذه الأفعال مفعولة له [تعالى] ، ومقصود بها ثوابه ، والقربة إليه ، والزلفة عنده^(٤٨٧) . ويرى الطوسي أن معناه : لله وذكر الوجه لذكره بأشرف الذكر تعظيماً له^(٤٨٨) أو طلباً لرضوان الله^(٤٨٩) .

٢- صفة العين : ترد في مجموعة آيات كتوله تعالى :

{ والقيت عليك محبة مني ولتصنع علي عيني } (طه/٣٩) .

{ اصنع الفلك بأعيننا ووحينا } (هود/٣٧) ، (المؤمنون/٢٧) .

{ اصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا } (الطور/٤٨) .

{ تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر } (القمر/١٤) .

يقوم تفسيره هذه الآيات عند الإمامية على قاسم مشترك جامع بين دلالاتها ، هو حصول ما تصوره بعلم منه تعالى ، وإدراك ورعاية . فالآية الأولى قوله تعالى { علي عيني } أي : وأنا أراك ، يجري أمرك علي ما أريد^(٤٩٠) .

(٤٨٥) الأمالي : ١ : ٥٩ .

(٤٨٦) التبيان : ٩ : ٤٧٢ ، ١٠ : ٢١٠ .

(٤٨٧) الأمالي : ١ : ٥٩٢ .

(٤٨٨) التبيان : ١٠ : ٢١٠ .

(٤٨٩) المصدر نفسه : ١٠ : ٣٦٦ .

(٤٩٠) التبيان : ٧ : ١٧٢ .

أما الآيات الثلاث الباقية ، فمعناها بمرأى منا وإدراك أي (علم) وحراسة^(٤٩١) .

٣ - صفة اليد : لليد خمسة أوجه وهي^(٤٩٢) : الجارحة ، والنعمة ، والقوة ، والملك ، وإضافة الفعل . وقد جاءت الآيات الكريمة دالة على بعض هذه الوجوه ، كقوله تعالى :

{ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان } (المائدة/٦٤) .

{ قال يا إيليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) .

{ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم } (الفتح/١٠) .

ففي الآية الأولى قوله تعالى : { بل يدها مبسوطتان } (المائدة/٦٤) .

نجد أن الشيخ المفيد يختار أحد تلك المعاني للآية فاليد هنا : النعمة ، وجاءت التثنية لدلالة على نعمتيه العلمتين في الدنيا والآخرة^(٤٩٣) .
وأيد الشيخ الطوسي ذلك ، وأورد للتثنية وجهين آخرين هما^(٤٩٤) :

١ - الثواب والعقاب ٢ - انها للمبالغة .

قوله تعالى { قال يا إيليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي .. } (سورة ص/٧٥) .

^(٤٩١) ظ التبيان ٥ : ٥٥٢ ، ٧ : ٣٦٢ ، ٩ : ٤١٩ ، ٩ : ٤٤٨ ، الاقتصاد ٧٣ .

^(٤٩٢) ظ الطوسي : التبيان ٣ : ٥٦٨ .

^(٤٩٣) أولئ المقالات ١٨٨ .

^(٤٩٤) التبيان ٣ : ٥٦٨ .

يتفق المفيد والمرتضى والطوسي على أن المراد باليد هنا معنى النعمة وأن التثنية للإشارة إلى نعمتي الدنيا والآخرة^(٤٩٥).

إلا أن الشريف المرتضى يزيد وجهين آخرين محتملين لليد في الآية^(٤٩٦) : الأول : أن المراد به الاضافة فيكون جارياً مجرى قوله : لما خلقت انا ، وأيده في ذلك الشيخ الطوسي^(٤٩٧) الثاني : أن المراد به القدرة .

قوله تعالى : { يد الله فوق أيديهم } (الفتح/١٠) .

قال الشيخ الطوسي : إن في (يد الله) قولين^(٤٩٨) .

أحدهما : عقد الله في هذه البيعة فوق عقدهم ؛ لأنهم بايعوا الله ببيعة نبيه (ﷺ) .

الأخر : قوة الله في نصرة نبيه (ﷺ) فوق نصرتهم .

ومن الآيات الموحية بمعنى اليد قوله تعالى : { السماوات مطويات

بيمينته } (الزمر/٦٧) . ويمينه هنا بمعنى قدرته^(٤٩٩) .

٤- صفة الساق : قال تعالى : { يوم يكشف عن ساق

ويدعون إلى السجود } (القلم/٤٢) .

اتفق الشيخ المفيد^(٥٠٠) والشيخ الطوسي^(٥٠١) إن المراد هنا بالساق هو شدة الأمر ، وصعوبته كناية عن على الأعمال ، وقد كنى العرب عن شدة الحرب وصعوبتها بذلك ، فقالت : قلمت الحرب على ساق .

(٤٩٥) المفيد : أوائل المقالات ١٩١ ، المرتضى : الامالي ١ : ٥٦٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٢ ، التبيان ٨ : ٥٨١ .

(٤٩٦) الامالي ١ : ٥٦٥ .

(٤٩٧) الاقتصاد ٧٢ ، التبيان ٨ : ٥٨١ .

(٤٩٨) التبيان ٩ : ٣١٩ .

(٤٩٩) الطوسي : الاقتصاد ٧٢ .

(٥٠٠) أوائل المقالات ١٨٧ .

(٥٠١) التبيان ١٠ : ٨٧ .

٥- الحركة والانتقال :

قال تعالى : { وجاء ربك والملك صفاً صفاً } (الفجر/ ٢٢) .

وقال تعالى : { هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ... } (سورة البقرة/ ٢١٠) .

قال تعالى : { هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك } (الأنعام/ ١٥٨) .

يتمثل موقف الإمامية تجاه الآيات الموحية في ظاهرها بالحركة والانتقال في التأويل . وذلك انطلاقاً من أصولهم القائمة على الأدلة أن الله تعالى ليس بجسم ، وإستحالة الانتقال عليه الذي لا يجوز إلا على الاجسام ، فلا بد من تأويل ظواهر الآيات ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها^(٥٠٢) .

فإن هذه الآيات كما يرى الشريف المرتضى جاءت بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال ، فلا بد من تأويلها^(٥٠٣) .
ويقوم هذا التأويل على تقدير محذوف يتحدد بحسب سيق الآية التي يرد فيها . ففي قوله تعالى : { يأتيهم الله } { يقدر محذوف ، بحيث يكون المعنى : يأتيهم عذاب الله^(٥٠٤) .

ويقدر محذوف هو المضاف في { يأتي ربك } فيكون المعنى ، يأتي أمر ربك بالعذاب ، أو أن يراد به : يأتي ربك بعظيم آياته^(٥٠٥) .
وكذلك في قوله ((جاء ربك)) ، فقد قدر فيه محذوف ، فيكون المراد : جاء أمر ربك^(٥٠٦) .

(٥٠٢) ظ المرتضى : الإمالي ٢ : ٣٩٩ (بتصرف) .

(٥٠٣) الإمالي ٢ : ٣٩٩ .

(٥٠٤) الطوسي : التبيين ٢ : ١٨٨ .

(٥٠٥) المصدر نفسه ٤ : ٣٥٣ .

(٥٠٦) التبيين ٤ : ٣٥٣ ، ١٠ : ٣٤٧ .

ب - تنزيهه عن الرؤية :

اتفقت كلمة متكلمي الإمامية عموماً على نفي الرؤية بالأبصار مطلقاً عن البارئ تعالى في الدنيا ، أو الآخرة ، وأقاموا على ذلك الاستدلالات الكثيرة إذ يرون أنه (قد شهد العقل ، ونطق القرآن ، وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد (ع))^(٥٠٧) في تنزيهه تعالى عن ذلك .

وما يهمنا هنا متابعة موقفهم في فهم الآيات الكريمة التي تطرقت إلى هذا الموضوع وأهمها خمس آيات هي :

الآية الأولى : قوله تعالى : { واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون } (سورة البقرة/ ٥٥) .

الآية الثانية : قوله تعالى : { يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم } (النساء/ ١٥٣) .

يرد استدلال الشريف المرتضى بهذه الآية على قوله بنفي الرؤية ، بعد أن يفصل القول في آية (الاعراف/ ١٤٣) - التي ستمر بها لاحقاً - في قوله تعالى : { لن تراني } .

إذ يرى في الآيتين أنهما مما يقوي جوابه بلن موسى سأل الرؤية لقومه ولم يسألها لنفسه ، وأنه تعالى أجاب موسى بمحضر من قومه بما يدل على أن الرؤية لا تجوز عليه تعالى^(٥٠٨) .

وهذا ما أكدته الشيخ الطوسي^(٥٠٩) والعلامة الحلي الذي حكم بتأويل كل ماجاء بجواز الرؤية^(٥١٠) . واستفاد الطوسي من قوله تعالى :

(٥٠٧) ظ : المفيد أوائل المقالات ٦٢ .

(٥٠٨) ظ الإمالي ٢ : ٢١٦ .

(٥٠٩) ظ الاقتصاد ٧٧ التبيين ١ : ٢٥٢ .

(٥١٠) ظ كشف المراد ٣٢٢ ، أنوار الملوك ٨٦ ، نهج السداد ص ٥٥ .

{ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك } أنه (توبيخ من الله تعالى) .

ومن قوله تعالى : { فأخذتهم الصاعقة بظلمهم } أنه يعني (فصعقوا بظلمهم أنفسهم عن سؤالهم موسى (عليه السلام) أن يرهم الله ، لأن ذلك مما هو مستحيل عليه تعالى . وفي ذلك دلالة واضحة على استحالة الرؤية عليه تعالى ، واستعظام تجويزها ؛ لأنهم كانوا يفكرون به ، ويجحدونه ، ولم ينزل عليهم الصاعقة ، فلما سألوا الرؤية انزلها عليهم وفي ذلك دلالة على أن أصل كل تشبيه تجويز الرؤية عليه تعالى ..)^(٥١١) .

الآية الثالثة : قوله تعالى : { لا تدركه الأبصار وهو يدرك

الأبصار وهو اللطيف الخبير } (الأنعام / ١٠٣) . يتفق المرتضى والطوسي والعلامة الحلي على أن الآية جاءت في مقام مدح الباري لنفسه بنفي الإدراك عنه تعالى ، والإدراك هو الرؤية^(٥١٢) وأن وجه المدح فيما يرون أنه تعالى مدح بنفي الإدراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته ، فيجب أن يكون في ثبوت الرؤية له في وقت من الاوقات نقص وذم لا يليق به تعالى^(٥١٣) .

ويستدل الطوسي على وقوع التمدح في الآية بدليلين ، أولهما : الإجماع على ذلك ، والآخر أن جميع الأوصاف التي وصف ((تعالى)) بها نفسه قبل هذه الآية وبعدها مدحة ، فلا يجوز أن يتخلل ذلك ما ليس بمدحه^(٥١٤) . وهذا ما أيده العلامة الحلي^(٥١٥) .

(٥١١) التبيان ٣ : ٣٧٦ - ٣٧٧ .

(٥١٢) ظ المرتضى : الامالي ١ : ٢٢ ، مجموعة في فنون علم الكلام ٨٣ ، الطوسي الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ٢٤٠ ، العلامة الحلي أنوار الملكوت ٨٥ ، نهج المسترشدين ٧٢ ، مناهج اليقين ٢١٠ .

(٥١٣) المصادر أنفسها المرتضى والطوسي في هامش (١) أما العلامة الحلي فينظر : نهج المسترشدين ٧٣ .

(٥١٤) التبيان ٤ : ٢٤١ .

(٥١٥) ظ أنوار الملكوت ٨٥ الرسالة السعدية ٥١ .

وأكدوا كون (الإدراك) المراد في الآية بمعنى الرؤية ووجه ذلك عند المرتضى (أنه خص ((أي الإدراك)) بآلة البصر التي لا يعقل إدراكها في غير الرؤية)^(٥١٦) .
 واستفاد الطوسي ذلك من الاستعمال اللغوي ؛ إذ (أن الإدراك إذا أضيف إلى واحد من الحواس ، أفاد ماتك الحاسة آلة فيه ، ألا ترى أنهم يقولون أدركته بأذني يريدون : سمعته ، وأدركته بأنفي يريدون : شممته ، وأدركته بفمي يريدون : ذقته . وكذلك إذا قالوا : أدركته ببصري يريدون رأيته)^(٥١٧) .

الآية الرابعة : قوله تعالى : { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين } (الأعراف/١٤٣) .

وفي الآية مجموعة أمور قام عليها فهم متكلمي الإمامية يمكن إجمالها في :

- ١ - سبب سؤال موسى (عليه السلام) ولهم فيه وجوه منها :
 أ - أن يكون (عليه السلام) إنما سألها لقومه وليس لنفسه^(٥١٨) ويقوي ذلك ما حكته الأيتان الأولى والثانية .
- ب - أن يكون سألها لنفسه بقصد العلم الضروري باظهار بعض أعلام الآخرة^(٥١٩) ، ويكون ذلك بقصد إزالة الشبهات والخواطر عنه ، وللأنبياء أن يسألوا ما يزيل عنهم الوسواس والخطرات ، كما سأل

^(٥١٦) مجموعة في فنون علم الكلام ص ٨٣ .

^(٥١٧) التبيين ٤ : ٢٤١ .

^(٥١٨) ظ المرتضى الأمالي ٢ : ٢١٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٧ ، التبيين ٤ : ٥٦٧ .

العلامة نهج السداد ٥٥ .

^(٥١٩) الأمالي ٢ : ٢١٨ ، الاقتصاد ٧٧ ، التبيين ٤ : ٥٦٨ .

إبراهيم (عليه السلام) ربه ، فقال { أرني كيف تحيي الموتى }
 (سورة البقرة/ ٢٦) . غير أنه سأل ما يطمئن قلبه (٥٢٠) .
 ج - وهو قريب من السابق أنه سأل من آيات الساعة التي يعلم معها
 العلم الذي لا يختلج فيه الشك ، كما يعلم في الآخرة (٥٢١) .
 ٢- جواب طلب موسى (عليه السلام) ؛ إذ كان جوابه تعالى في شقين ،
 أولهما : أنه قال : (لن تراني) وهو نفى علم للرؤية (٥٢٢) ، يؤكد أنه (لن)
 تنفيذ النفي على وجه التأكيد (٥٢٣) ، كما قال تعالى : { ولن يتمنوه أبداً }
 (الجمعة/ ٦) .

وثانيهما : تعليق الرؤية باستقرار الجبل ؛ { فإن استقر مكانه
 فسوف تراني } إذ أنه تعالى (علق جواز الرؤية باستقرار الجبل في
 تلك الحال التي جعله فيها ((دكا)) . فلما كان ذلك محالاً لما فيه من
 اجتماع الضدين : السكون والحركة في حالة واحدة ، علم أن الرؤية
 كذلك محال ؛ إذ لا يتعلق بالمحال إلا المحال (٥٢٤) .
 ٣- توبة موسى (عليه السلام) التي صورتها الآية وجاءت على وجه الانقطاع
 إليه ((تعالى)) ، والرجوع إلى طاعته ، وإن كان لم يعص ، أو يصدر عنه
 ذنب فيقال لمن جوز الرؤية هنا : إذا كان موسى (عليه السلام) سأل ما يجوز
 عليه تعالى ، فمن أي شيء تاب (٥٢٥) ؟
 الآية الخامسة : قوله تعالى : { وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها
 ناظرة } (القيامة/ ٢٢) .

(٥٢٠) التبيان ٤ : ٥٦٨ .
 (٥٢١) المصدر نفسه ٤ : ٥٦٩ .
 (٥٢٢) الامالي ٢ : ٢٢١ .
 (٥٢٣) الطوسي : التبيان ٤ : ٥٦٨ ، العلامة الحلي نهج المسترشدين ص ٧٣ ، نهج السداد ص ٥٥ .
 (٥٢٤) المرتضى ٢ : ٢٢١ ، الطوسي : التبيان ٤ : ٥٦٩ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٣ .
 (٥٢٥) الامالي ٢ : ٢٢٠ ، التبيان ٤ : ٥٧٠ .

نلاحظ أن فهم متكلمي الإمامية للآية ينطلق من تحديد معنى (ناظرة)
فالناظر يحتمل في اللغة معاني عدة ، كتقلب الحنقة حيال المرئي ، طلباً
الرؤية ، والانتظار ، والمقابلة ، والفكر ، والتأمل ، والتعطف ،
والرحمة ... الخ^(٥٢٦) .

وقد استقروا جميعاً على أن معنى ناظرة - هنا - من الانتظار واحتملوا
لتفسير الآية :-

١- إن ((الـي)) واحد الألاء = النعم ، فهي منتظرة لآلاء
ربها^(٥٢٧) وهذا الوجه قائم على استفادة ظاهر الآية بدون اللجوء إلى عده
استعمالاً مجازياً ، ولا تقديره لمحدوف ، وهو ما احتمله المرتضى ،
ورجحه العلامة الحلي^(٥٢٨) .

٢- تأويل الآية على : الانتظار للثواب مع حذف المنتظر وذكر
المنتظر منه ، وهو ما تجري عليه عادة العرب ، فيكون معناها منتظرة
ثواب ربها^(٥٢٩) .

ويستدل الشيخ الطوسي بالاستعمال القرآني على أن ((ناظرة)) -

هنا - بمعنى منتظرة بقوله تعالى : { وأنـي مرسلـة اليهم بهديـة

فناظرة بم يرجع المرسلون } (النمل/٣٥) أي منتظرة^(٥٣٠) .

ويستمد المتكلمون الإمامية جذور موقفهم في الرؤية من كلمات الأئمة
(عليهم السلام) ونلاحظ - هنا - تجلي مرجعية النص الوارد عن الأئمة ،
ووضوح تأثيره في كل مامر من تفصيلات تفسير الآيات السابقة الذكر عند
الأئمة (عليهم السلام)^(٥٣١) ، يصل أحياناً إلى درجة التطابق ، وأخرى إلى درجة
الامتضاء به في كشف دلالة الآية .

^(٥٢٦) ظ الامالي ١ : ٣٧ ، التبيان ١٠ : ١٩٩ .

^(٥٢٧) ظ المصدران السابقان أنفسهما وينظر العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٢ .

^(٥٢٨) كشف المراد ٣٢٢ .

^(٥٢٩) المرتضى : الامالي ١ : ٣٦ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ١٠ : ١٩٧ ،

العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٣ .

^(٥٣٠) الطوسي مصدراه السابقان أنفسهما هامش ٤ .

^(٥٣١) ظ : نهج البلاغة ص ٢٦٢ قوله (عليه السلام) ((لا يدرك بالحواس ، ولا يقاس

بالناس)) وقوله (عليه السلام) (الظاهر لا برؤية) ص ٢١٢ .

وما عن الإمام البقر (عليه السلام) : (لم تره الابصار بمشاهدة العين)

العدل (الجبر والاختيار)

مما يتفرع من كونه تعالى عادلاً مفاهيم عديدة استدل عليها متكلمو الإمامية ، وكان النص القرآني سلاحهم ، إثباتاً أوردوا ومنتخب من بين ذلك ما يتناول ماله صلة بأفعال العباد ؛ إذ أن موقف الإمامية في هذه القضية هو الموقف الوسط بين افراط المجبرة في نسبة أفعال الإنسان خيراً أو شراً إلى الله ، وتفريط القدرية و (المعتزلة) في تفويض الأفعال إلى العبد ، ونفي صلتها بالله مطلقاً .

وينطلق الإمامية من موقف أئمتهم (عليه السلام) من القضية عندما يذهبون إلى القول إنه لا جبر ، ولا تفويض ، إنما أمر بين الأمرين . فقد روي المفضل بن عمر عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال : لا جبر ، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين . قال : قلت وما أمر بين أمرين . قال (عليه السلام) : مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية ، فنهيته ، فلم ينته ، فتركته ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لم يقبل منك ، فتركته ، أنت الذي أمرته بالمعصية (٥٣٢) .

وزاد الإمام الرضا (عليه السلام) الأمر تفصيلاً ، فقال فيما رواه الحسن بن علي الوشاء . قال : سألته ، فقلت له : الله فوض الأمر إلى العباد ؟ قال : الله أعز من ذلك ، ثم قال : قال الله عز وجل : يا ابن آدم ، أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسينئاتك مني ، عملت المعاصي بقوتك التي جعلتها فيك (٥٣٣) .

ويتناول بحث متكلمي الإمامية القضية انطلاقاً من فهم النصوص القرآنية أساسيات هذا المبدأ التي نلاحظ حضورها من خلال مجموعة مطالب :

وقوله (عليه السلام) : (لم تره العيون بمشاهدة الابصار)
وينظر تفاصيل هذه الروايات ، وروايات أخرى عنهم (عليه السلام) في :
الكليني : الكافي ١ : ٩٧ ، ١٠٠ ، الصدوق التوحيد ١٠٧ ، ١٢٢ وقد جاءت بعض تلك الروايات في تفسير هذه الآيات الخمس .
(٥٣٢) الصدوق : التوحيد ٣٦٢ .
(٥٣٣) المصدر نفسه ٣٦٢ - ٣٦٣ .

الأول : رد استدلال المجبرة بظواهر الآيات القرآنية ، واستفادة الجبر منها ، بأن تلك الآيات مؤولة .

من أبرز الأمثلة على ذلك ما استدلت الجبرية بظاهره على قولهم بالجبر في قوله تعالى : { **اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** } (الصافات/٩٦) .

حيث يقوم تأويل الإمامية للآية على العدول بها عن ظاهرها^(٥٢٤) فالمرتضى يرى أن الآية بخلاف ما ظنه ، المجبرة^(٥٢٥) ؛ لأنها تضمنت خبراً عن إبراهيم (عليه السلام) أنه : (عُيِّرَ قَوْمَهُ بِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَاتَّخَاذِهَا آلَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَوْلِهِ : { **أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ** } (الصافات/٩٥) وإنما أراد منحوت أي الأجسام ؛ لأن الذي كانوا يعبدون الأصنام بدون أفعالهم فيها ، فعنفهم الله تعالى بالآية ، كما يرى معه الشيخ الطوسي^(٥٢٦) . ويقوم تأويل المرتضى للآية على طريقين :

أولهما : أنها تقتضي تقدير محذوف بعد قوله تعالى { **وما تعملون** } يرجع إلى (ما) التي بمعنى الذي ، ويقدره بلفظه (فيه) . ويرفض تقدير المجبرة لمحذوف هو الهاء ؛ ليسلم ما ادعوه فتقديرهم ليس بأولى من تقديره^(٥٢٧) .

ثانيهما : أن حمل الآية على ما ادعاه المجبرة يقتضي تناقضاً وذلك ؛ لأنه قد أضاف العمل اليهم بقوله : { **وما يعملون** } وذلك يمنع من كونه خلقاً لله تعالى ؛ لأن العامل للشيء هو من أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود .

ويرى العلامة الحلي أن هذه الآية وما شابهها مما استدلت به المجبرة على نسبتهم أفعال العباد إلى الله كقوله تعالى : { **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** }

(٥٢٤) ظ المرتضى الإمالي : ٢ : ٢٣٩ .

(٥٢٥) ظ تنزيه الأنبياء ٤٣ ، وينظر أيضاً انقاذ البشر من القضاء والقدر (رسائل العدل

والتوحيد) ص ٢٩٤ .

(٥٢٦) الاقتصاد ١٠٢ .

(٥٢٧) تنزيه الأنبياء ٤٤ .

(الرعد/١٦) { ختم الله على قلوبهم } (سورة البقرة/٧) أن تلك الآيات متألوة . وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم ، وهي معارضة بمثلها . وقد صنفنا تلك الآيات على عشرة أوجه منها^(٢٣٨) :

١ - الآيات الدالة على إضالة الفعل إلى العبد ، كقوله تعالى : { فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم } (سورة البقرة/٧٩) ، { إن يتبعون إلا الظن } (الأنعام/١١٦) ، { من يعمل سوءاً يجز به } (النساء/١٢٣) .

٢ - الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان ، وذم الكفار على الكفر ، والوعد والوعيد ، كقوله تعالى : { اليوم تجزى كل نفس بما كسبت } (غافر/١٧) .

٣ - الآيات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم ، كقوله تعالى : { ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت } (الملك/٣) ، { الذي أحسن كل شيء خلقه } (السجدة/٧) . والكفر ليس بحسن ، وكذا الظلم .

٤ - الآيات الدالة على التحسر ، والندامة على الكفر والمعصية ، وطلب الرجعة ، كقوله تعالى : { وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحاً } (فاطر/٣٧) ، { رب ارجعون } (المؤمنون/٩٩) .

الثاني : أنه تعالى لا يفعل القبيح . ويستدل الشيخ المفيد على ذلك بقوله تعالى : { الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين } (السجدة/٧) .

(٢٣٨) ظ كشف المراد ٣٣٧ .

إذ يستفيد منها أنه تعالى أخبر بأن كل شيء خلقه ، فهو حسن غير قبيح ، قلو كانت القبايح من خلقه لذا في ذلك ، لما حكم بحسنها ، وفي حكم الله تعالى بحسن ما خلق جميعه شاهد ببطلان قول من زعم أنه خلق قبيحا^(٥٣٩) .

وكذلك بقوله تعالى : { ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت } (الملك/٣) . إذ يرى أنه تعالى نفى التفاوت عن خلقه ، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه . والمتضاد من الكلام متفاوت^(٥٤٠) وهذا ما عليه المرتضى^(٥٤١) ، وأكدته العلامة الحلي الذي افاد من الآيتين وأشباههما تنزيهه تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف . والظلم والكفر ليسا بحسنين^(٥٤٢) .
وانطلاقاً من هذا التنزيه الاجمالي عن فعل القبيح جاءت تفصيلات تنزيهه تعالى عن نسبة مطلق أفعال العباد اليه^(٥٤٣) . والذي يترتب عليه أمور منها :

- أ - نفي نسبة الشر اليه^(٥٤٤) .
- ب - نفي الاضلال عنه ، أو ارادته للضلال^(٥٤٥) .
- ج - تنزيهه عن القضاء بالمعصية^(٥٤٦) .

(٥٣٩) ظ أولائل المقالات ٢٠٠ .
(٥٤٠) ظ أولائل المقالات ٢٠١ .
(٥٤١) انقاذ البشر ٢٧٤ .
(٥٤٢) كشف المراد ٣٣٧ .
(٥٤٣) ظ المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠١ ، المرتضى انقاذ البشر من القضاء والقدر (رسائل العدل والتوحيد) ٢٧٤ ، ٢٨٩ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٩ ، ١٠٠ ، العلامة الحلي : الرسالة السعدية ٧٠ ، اسقضاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ٥١ ، كشف المراد ٣٣٧ .
(٥٤٤) المرتضى : انقاذ البشر ٣٠٢ ، ٣٠٨ .
(٥٤٥) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٤ - ٢٠٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٤٣ ، المرتضى : انقاذ البشر ص ٢٩٨ .
(٥٤٦) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٧ - ٢٠٩ ، المرتضى انقاذ البشر ٢٩٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٤ .

كما يترتب عليه نسبة الكفر والمعاصي الى العباد ، وتسويات الشيطان^(٥٤٧).

وقد توافر متكلمو الإمامية في هذه المطالب المختلفة على متابعة النصوص القرآنية ، فهما وبياناً ، مما لا مجال للتوسع في بيانه^(٥٤٨).

الثالث : معنى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى .

يحدد الشريف المرتضى معنى الهداية في اللغة بالدلالة . وأما معناه فله عنده قسمان^(٥٤٩) :

أ- هدى بمعنى الدليل والبيان ، وهذا ما يناله منه تعالى كل العباد والمكلفين البالغين كلهم . ومما يدل عليه قوله تعالى : { وأما ثمود

فهديناها فاستجبوا لعصي على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون

بما كانوا يكسبون } (فصلت/١٧) . حيث افادت الآية أنه تعالى : (هدى

ثمود الكفار ، فلم يهتدوا ، فأخذتهم الصاعقة بكفرهم) وكذلك قوله تعالى :

{ انا هديناه السبيل } (الانسان/٣) . يعني دللناه على الطريق .

ب- هدى هو الثواب والنجاة ، فلا يفعل الله هذا الهدى إلا

بالمؤمنين المطيعين ، كقوله تعالى : { والذين قتلوا في سبيل الله

فلن يضل أعمالهم * سيهديهم ويصلح بالهم } (سورة محمد/٤-٥) .

وانما يهديهم بعد القتل بأن ينجيهم ، ويثيبهم .

وقوله تعالى : { ويهدي اليه من أناب } (الرعد/٢٧) . أي من

تاب .

أما اضلال الله تعالى للكافرين ، فهو تعالى اضلهم بأن عقبهم وأهلكهم

عقوبة لهم على كفرهم ، ولم يضلهم عن الحق ، ولا أضلهم بأن أفسدهم^(٥٥٠).

(٥٤٧) المفيد : المصدر السابق ٢١٣ ، المرتضى المصدر السابق ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٨ ، ٣٤٠ .

(٥٤٨) ينظر المصادر الواردة في الهوامش ٥-١ من هذه الصفحة .

(٥٤٩) انقلذ البشر ٢٩٦-٢٩٧ .

ويجب تنزيهه تعالى عن الاضلال بالمعنى المنسوب إلى غيره ،
 كما في قوله تعالى : { وأضلهم السامري } (طه/٨٥) . وقوله تعالى
 { ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون } (يس/٦٢) .
 إذ اضلال السامري بأن دعاهم إلى عبادة العجل ، والاضلال في الآية
 الثانية اريد به أفسد ، وغرء ، وخدع . والله لا يغر العباد ولا يظهر في
 الارض الفساد^(٥٥١) .

ويشترك العلامة الحلي معه في حيثيات التقسيم ، ومعانيها في الهدى
 والضللال ، منزها إياه تعالى عن الضلال بمعنى خلاف الحق ، وفعل
 الضلالة ، ومقررأ أنه تعالى نصب الدلالة على الحق ، وفعل الهداية
 الضرورية في العقلاء ، ولم يفعل الايمان فيهم ، لأنه كلفهم به ، ويشيب
 على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ماكلف به^(٥٥٢)

النبوة

يرد العديد من التطبيقات في فهم النص القرآني في أصل النبوة عند
 متكلمي الإمامية مما يتفق فيه الإمامية ، أو يختلفون مع باقي المذاهب
 الإسلامية . وسيخصص البحث الحديث عن هذا الأصل في موضوعين من
 أهم ما اختلفوا فيه مع غيرهم ، هما :

١- الفرق بين النبي والرسول : حيث اختلف المسلمون في
 ذلك إلى فريقين : الأول : المعتزلة الذين قالوا بعدم الفرق بينهما^(٥٥٣) .
 الثاني : الإمامية^(٥٥٤) والاشعرية^(٥٥٥) القائلين بالفرق بينهما .

(٥٥١) المصدر نفسه ٢٩٨ .

(٥٥١) المصدر نفسه ٢٩٨-٢٩٩ .

(٥٥٢) كشف المراد ٣٤٣ .

(٥٥٣) ط القاسبي (عبد الجبار بن أحمد الاسد آبادي (ت ٤١٥ هـ) : شرح الاصول
 الخمسة ص ٥٦٧ ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان مصر ط ١٩٦٥ م .

(٥٥٤) المفيد : أوائل المقالات ٤٩ ،

(٥٥٥) ط النسفي : (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود) : مدارك التنزيل وحقائق
 التأويل ٢ : ١٠٦ دار الكتاب العربي بيروت (د . ت) .

ترى الإمامية أن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا . وقد كان من أنبياء الله عز وجل حفظة لشرائع رسول وخلفاء لهم في المقام^(٥٥٦).

ومن أهم ما استدلوا به على هذه المغايرة قوله تعالى : { وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي } (الحج/٥٢) .

ويرى المرتضى أن وجه المغايرة بينهما يتمثل في طريق الوحي ، أو سعة الرسالة ، فإن النبي هو الذي يتلقى الأوامر الإلهية بالمنام ، ولا يرى الملك عيانا ، والرسول هو الذي علت منزلته ؛ لاجل تكلفه بأمر الرسالة ، وعزمه على القيام بها^(٥٥٧).

وينطلق موقف متكلمي الإمامية هذا أساسا من روايات الأئمة (عليهم السلام) التي أشارت إلى التفريق سواء من حيث طريق الوحي ، أو حيثيات أخرى^(٥٥٨).

٢- عصمة الأنبياء (عليهم السلام) : مما يميز الأنبياء (عليهم السلام) من غيرهم من البشر ، ما يشترط توافره فيهم من صفات على رأسها العصمة التي يرى الإمامية أنها مطلقة ، حيث لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب ، كبيرا أو صغيرا ، لا قبل النبوة ، ولا بعدها^(٥٥٩) . وهذا التنزيه من الأصول الثابتة في مذهب الإمامية . ولذلك لا يقبل ما يخالفه من نصوص . وانطلاقا من ذلك فهم يؤولون الآيات التي يشعر ظاهرها بخلاف هذا الأصل يقول الشريف المرتضى ، معبرا عن موقف الإمامية عموما في ذلك : (إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء (عليهم السلام) ، فكل ماورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ، يقتضي وقوع الخطأ منهم ، فلايد من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على مايليق بأدلة العقل)^(٥٦٠).

(٥٥٦) المفيد : المصدر السابق ص ٤٩ .

(٥٥٧) ظ مجموعة في فنون علم الكلام ص ٦٣ .

(٥٥٨) ظ الكليني : الكافي (الأصول) ١ : ١٧٧ وما بعدها .

(٥٥٩) ظ المفيد : أوائل المقالات ٧٠ ، المرتضى : تنزيه الأنبياء ص ٨-٢ ، الشيخ الطوسي : الاقتصاد ٢٦٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٦ .

(٥٦٠) الأمالي ٢ : ٣٩٩ .

كما يؤكد الموقف حيال الروايات والأخبار في ذلك إذ يقول : (قد بينا بالأدلة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ، ولاخلاف الظاهر أن الأنبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم الكذب ، فما ورد يخالف ذلك من الاخبار لا يلتفت إليه ، ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً صحيحاً لابقا بلادة العقل ، فإن احتمل تأويلاً مطابقاً ، تأولناه ، ووفقنا بينه وبينها) ^(٥٦١) .

وهذا الموقف أيده الشيخ الطوسي انطلاقاً هنا الأسس العامة للمنهج ، والتي سبق الإشارة إليها إذ يرى أن الظواهر التي يستدل بها القائلون بوقوع المعصية من الأنبياء (عليهم السلام) (تبنى على أدلة العقول ، ولا يبنى أدلة العقول على الظواهر وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ، تأولنا الآيات إن كان لها ظواهر) ^(٥٦٢) .

وتطبيقاً لهذه الأسس ، وركائز الموقف نجد أن متكلمي الإمامية يزولون الكثير من تلك الآيات التي جاءت ظواهرها بوقوع المعاصي والذنوب عنهم (عليهم السلام) حتى أن الشريف المرتضى الف كتاباً في (تنزيه الأنبياء) ، والرد على المخالفين في نسبة ذلك إليهم . وفي إثبات أصل العصمة للأنبياء (عليهم السلام) يستدل الشيخ المفيد بقوله تعالى :

{ ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى } (الأنبياء/ ١٠١) .

{ وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار } (سورة ص/ ٤٧) .

{ ولقد اخترناهم على العالمين } (الدخان/ ٣٢) .

إذ يستفيد من هذه الآيات أن الأنبياء والأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وامامتهم من الكبائر كلها والصغائر ^(٥٦٣) .

ونختار بعض النماذج التطبيقية لتأويلات متكلمي الإمامية للآيات الكريمة في إثبات عصمة الأنبياء (عليهم السلام) .

ففي إثبات عصمة آدم (عليه السلام) نجد أن الشريف المرتضى يتأول النهي الصادر عن مقاربة الشجرة في قوله تعالى : { ولا تقربا هذه

^(٥٦١) تنزيه الأنبياء ٢٧ .

^(٥٦٢) الاقتصاد ٢٦٢ .

^(٥٦٣) تصحيح الاعتقاد ص ٢٥٥ ، أوائل المقالات ص ٧٠ .

الشجرة { (سورة البقرة/٣٥) أنه نهى أرشادي لاملولي ودلالة الآية أنه (عصى) (عصى بأن فعل منهياً عنه ، ولم يعص بأن ترك مأموراً به) (٥٦٤)

ذلك أن النهي والأمر (ليسا يختصان بصيغة واحدة ليس فيها احتمال ولا اشتراك . وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي ، وينهى بلفظ الأمر) (٥٦٥) . وهذا ما تقويه دلالة الآية الكريمة المصورة للحالة في

قوله تعالى : { ألم أنهكما عن تلكما الشجرة } (الاعراف/٢٢) .

اذ أن الأمر قد يسمى نهياً ، والنهي أمراً . وهذا كله مدخل لاثبات عصمته (عصى) ، وتأويل المعصية التي نسبها إليه ظاهر قوله تعالى :

{ وعصى آدم ربه فغوى } (طه/٢١) . ذلك أن المعصية هنا هي مخالفة الأمر ، والأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً ، فلا يمتنع على هذا أن يكون تاركاً نفلاً وفضلاً ، وغير فاعل قبيحاً . وليس يمتنع أن يسمى تارك النفل عاصياً ، كما يسمى بذلك تارك الواجب (٥٦٦) فوصف تارك الذنب هنا بأنه عاص (توسع وتجوز ، والمجاز لا يقاس عليه ، ولا يتعدى به عن وصفه) (٥٦٧) .

وأيد الشيخ الطوسي أسس تأويل المرتضى ، حيث بينى تأويله على احتمال الأمر للوجوب والندب . فمعنى الآية عنده أن آدم (عصى) خالف ما أمره الله به فخاب ثوابه والمعصية مخالفة الأمر سواء أكان واجباً أم ندباً ... وفي الكلام حذف لأن تقديره : أن آدم تاب إلى الله ، وندم على ما فعل ، فاجتباه الله ، واصطفاه (وتاب عليه) ، أي : قبل توبته . وهداه إلى معرفته ، وإلى الثواب الذي عرضه له) (٥٦٨) .

(٥٦٤) تنزيه الأنبياء ١١ .

(٥٦٥) تنزيه الأنبياء ١١ .

(٥٦٦) المصدر نفسه ٩ .

(٥٦٧) نفسه : ٩ .

(٥٦٨) التبيين ٧ : ٢١٨ .

عصمة إبراهيم (عليه السلام) :

في مجال تنزيهه عن اعتقاد الوهية للكواكب ، أو الشك في الله تعالى وهو ما يقتضيه ظاهر الآية وهي قوله تعالى : { فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لنن لم يهتني ربي لأكونن من القوم الظالمين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون } (الأنعام/ ٧٦-٧٨) .

في هذا الباب نجد متكلمي الإمامية يتأولون الآية بما يبعد دلالة الظاهر لمخالفته الأصول والادلة العقلية ، وهي الاساس المهم للمقارنة ، فالشريف المرتضى يرى أن تنزيه إبراهيم (عليه السلام) عن الشك في الله ، واعتقاد الوهية الكواكب يعتمد على وجهين :

الوجه الأول^(١٩) : له فيه جوابان مما اقتضاه ظاهر الآية :

١- إن إبراهيم (عليه السلام) قال ذلك في زمان مهلة النظر ، وعند كمال عقله ، وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه ، وتحريك الدواعي على الفكر والتأمل له ؛ لأن إبراهيم (عليه السلام) لم يخلق عارفاً بالله ، وإنما اكتسب المعرفة لما أكمل الله تعالى عقله .

٢- أنه أخبر عن ظنه ، وقد يجوز أن يظن المفكر والمتأمل في حال نظره وفكره ما لا أصل له ، ثم يرجع عنه بالادلة والعقل ، ولا يكون ذلك منه قبيحاً .

الوجه الآخر : يعتقد فيه المرتضى أن الأمر ليس ما في الوجه الأول ، وإنما كان مأمورته الآيات من تنقل إبراهيم (عليه السلام) منهجاً إبراهيمياً في إثبات فساد اعتقاد قومه من خلال إثبات فساد معبودهم ، وقد انتشرت فيهم حينها عبادة الكواكب إذ يتلخص موقف إبراهيم (عليه السلام)

(١٩) تنزيه الأنبياء : ٢٢ .

عنده بأنه قال ذلك (على سبيل الإنكار على قومه ، والتنبية لهم على أن ما يغيب ، ويأفل ، لا يجوز أن يكون إلها معبودا) .

ويستعرض الشيخ الطوسي أربعة وجوه في تأويل الآية لاثبات تنزيه إبراهيم (عليه السلام) ثلاثة منها تؤكد ما ذهب إليه المرتضى ، والوجه الرابع الذي يضيفه أن إبراهيم (عليه السلام) قال ذلك (على وجه المحاجة ، فيجعلها مذهباً ليرى خصمه المعتقد لها فسادها)^(٥٧٠) .

ويستفيد من الآية دلالة على (أن معرفة الله ليست ضرورية ، لأنها لو كانت ضرورية لما احتاج الكواكب ، وأنتم تطمون حدوثها ، وحدث الأجسام ضرورية ، وتطمون أن لها محدثاً على صفات مخصوصة ضرورية . وما كان يحتاج إلى تكلف الاستدلال والتنبية على هذا)^(٥٧١) .

عصمة يوسف (عليه السلام)

من أهم مائصدي متكلمو الإمامية له لتنزيه يوسف (عليه السلام) فيه

عن المعصية ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى : { ولقد هممت به

وهم بها لولا أن رأى برهان ربه } (يوسف/ ٢٤) ، فقد أورد

المرتضى والطوسي وجوهاً متعددة في تأويل الآية بما يدفع عن

يوسف (عليه السلام) تهمة الهم بالفاحشة ، والوقوع في المعصية من

خلال تفعيل مرجعية اللغة واللجوء إلى ضوابط اللسان العربي

واستعمالاته وذلك باستعراض ما يحتمله (الهم) من معان هي^(٥٧٢) .

١- العزم على الفعل ، كتقوله تعالى : { إذ هم قوم ان يسطوا اليكم

أيديهم فكف أيديهم عنكم } (المائدة/ ١١) .

^(٥٧٠) ظ التبيين ٤ : ١٩٦-٢٠٠ .

^(٥٧١) الامالي ١ : ٤٧٧ - ٤٨١ .

^(٥٧٢) تنزيه الأنبياء ٥٣ - ٥٤ ، التبيين ٦ : ١٢٠ - ١٢١ .

٢- خطور الشيء بالبال وأن يقع العزم عليه . قال تعالى : { إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليُّهما } (آل عمران/١٢٢) . أراد تعالى أن الفشل خطر ببالهم .

٣- المقاربة : بمعنى : كاد أن يفعل .

٤- الشهوة وميل الطباع .

وينتهيان من احتمال لفظ (الهم) لهذا الاختلاف ، والاتساع في المعنى إلى تحكيم الأصول والأسس المعتمدة في التأويل مستبعدين الوجه الذي يقتضي همه (الهم) بالعزم على القبيح ، ويجيزان باقي الوجوه (لأن كل واحد منها يليق بحاله)^(٥٧٣) .

فالشيخ الطوسي يورد الوجوه الأربعة انفسها لـ(هم) في اللغة ، وينتهي إلى نتيجة الشريف المرتضى نفسها باستبعاد العزم منه (الهم) واجازة باقي الوجوه ؛ لأن كل واحد منها يليق بحاله ، ويؤكد أن حتى مع قبول أن يحمل الهم في الآية على العزم ، فإن له تأويلاً بأن يكون معناها أنه (هم بضربها ودفعها عن نفسه ، كما يقول القائل : قد كنت همت بفلان ، أي : بأن أوقع به ضرباً ، أو مكروها)^(٥٧٤) .

وهذا ما يتأكد من خلال استعراض المرتضى لما يؤكد أن (هما) به متعلق بالقبح بشهادة الكتاب والآثار بذلك ، وهي ممن يجوز عليها القبيح . فمن

الكتاب قوله تعالى : { ولقد راودته التي هو في بيتها عن نفسه } (يوسف/٢٣)

وقوله تعالى : { ولقد راودته عن نفسه فاستعصم } (يوسف/٣٢) .

أما الآثار فواردة باطباق مفسري القرآن ومتأوليهِ على أنها همت بالفاحشة والمعصية^(٥٧٥) .

كما أكد أن همه (الهم) بالمعنى الذي سبق تفصيله : بأن هم بدفعها وضربها ؛ ذلك أن الأدلة العقلية دللت على أنه (لا يجوز أن يفعل

^(٥٧٣) الامالي ١ : ٤٧٧ - ٤٨١ ، تنزيه الأنبياء ٥٤ ، التبيان ٦ : ١٢١ .

^(٥٧٤) ظ المصادر السابقة نفسها وأرقام الصفحات .

^(٥٧٥) ظ الامالي ١ : ٤٨ ، تنزيه الأنبياء ٥٧ .

القبیح ، ولا يعزم عليه^(٥٧٦) ومن الأدلة على ذلك من الكتاب قوله تعالى : { كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء } (يوسف/٤٤) ، وقوله تعالى : { ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب } (يوسف/٥٢) .

عصمة نبينا محمد (ﷺ)

يتمثل موقف الإمامية من عصمة الرسول على أنه (ﷺ) (لم يعص الله عز وجل منذ خلقه الله عز وجل إلى ان قبضه ، وبذلك نطق القرآن ، وتواتر الخبر عن آل محمد (ﷺ))^(٥٧٧) .

ولذلك فهم -كمعادتهم مع باقي الأنبياء (عليه السلام) - يتأولون ظواهر الآيات التي تخالف هذا الأصل ويرون أن تلك الظواهر لها تأويل (بضد ما توهمه [المحتجون بها]) والبرهان يعضده على البيان وقد نطق به الفرقان^(٥٧٨) .

فالشيوخ المفيد يرى أن القرآن الكريم نطق بعصمة الرسول (ﷺ) .

بقوله تعالى : { والنجم إذا هوى ماضل صاحبكم وما غوى } (النجم/١-٢) ، فنفي بذلك عنه كل معصية ونسيان^(٥٧٩) .

وفي قوله تعالى : { ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما

تأخر } (الفتح/٢) . الذي يقتضي ظاهره صدور الذنب عنه (ﷺ) ومغفرته تعالى له ، نجد للإمامية فيه تأويلاً ينزهه (ﷺ) عن كل ذلك . فالمرتضى يفهم أن ظاهر الآية دال على غير نسبة الذنب إليه (ﷺ) ؛ إذ يختار في معناها وجهاً يراه أشبه بالظاهر من وجوه أخرى استعرضها^(٥٨٠) . إذ يرى أن المراد بقوله تعالى : { ماتقدم من

^(٥٧٦) تنزيه الأنبياء ٥٧ (بتصرف) .

^(٥٧٧) المفيد : أوائل المقالات ص ٧١ - ٧٢ .

^(٥٧٨) المصدر نفسه ص ٧٢ .

^(٥٧٩) نفسه ص ٧٢ .

^(٥٨٠) ظ تنزيه الأنبياء ١٣٥ .

ذنبك { الذنوب اليك ، ويبنى ترجيحه لذلك على أساس مرجعية اللغة واستعمالاتها ؛ إذ أن (الذنب مصدر ، والمصدر يجوز اضافته إلى الفاعل والمفعول ... ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الإزالة والفسخ والنسخ لاحكام اعدائه من المشركين عليه ، وذنوبهم اليه في منعهم إياه عن مكة ، وصددهم إياه عن المسجد الحرام ، وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجهها له) (٥٨١).

ولا يمتنع أن يكون للآية وجه آخر كما يرى ، وذلك أن يريد تعالى (ما تقدم زمانه من فعلهم القبيح لك ولقومك ، وما تأخر) (٥٨٢) . ويبنى الشيخ الطوسي رؤيته في فهم الآية على أستعراض أقوال من تصدى لفهم الآية وهي (٥٨٣) :

- ١ - ما تقدم من معاصيك قبل النبوة وما تأخر عنها .
 - ٢ - ما تقدم قبل الفتح وما تأخر عنه .
 - ٣ - ما قد وقع منك ، ومالم يقع على طريق الوعد بأنه يغفره ان كان .
 - ٤ - ما تقدم من ذنب أبيك آدم ، وما تأخر عنه .
- وبما أن هذه الأقوال جميعاً تقتضي نسبة الذنب اليه (ﷺ) ، أو غيره ، وهو آدم (عليه السلام) وتخالف أصول الإمامية في عصمة الأنبياء (عليهم السلام) مطلقاً عن الذنب ، فإن الشيخ الطوسي يرى (أن هذه الوجوه كلها لا تجوز عندنا ؛ لأن الأنبياء (عليهم السلام) لا يجوز عليهم فعل شيء من القبيح ، لا قبل النبوة ، ولا بعدها) . ويرى أن للآية وجهين من التأويل يؤكد فيهما ما اختاره المرتضى فيها (٥٨٤).

أحدهما : لوغفر لك ما تقدم من ذنب أمتك ، وما تأخر بشفاعتك ولمكانك ، فأضاف الذنب إلى النبي ، وأراد به أمته ، كما قال :

(٥٨١) المصدر نفسه .

(٥٨٢) نفسه ١٣٦ .

(٥٨٣) التبيين ٩ : ٣١٤ .

(٥٨٤) التبيين ٩ : ٣١٤ .

{ واسأل القرية } (يوسف/٨٢) . يريد أهل القرية ، فحذف

المضاف ، وأقام المضاف إليه مقامه ، كما في قوله تعالى : { وجاء

ربك } (الفجر/٢٢) والمراد وجاء أمر ربك .

الثاني : أراد يغفر ما أذنبه قومك اليك من صدم لك عن الدخول إلى مكة في سنة الحديبية ... والذنب مصدر تارة بضاف إلى الفاعل ، وتارة إلى المفعول .

وفي قوله تعالى : { ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك } (الشرح/٢-٣) .

يقتضي الظاهر نسبة الوزر ووقوع المعاصي إليه (٥٨٥) . نجد الإمامية يتأولونها بما يبعد الظاهر . فالمرتضى يرى أن الوزر في أصل اللغة هو الثقل ، وإنما سميت الذنوب بأنها وزر لأنها تثقل كاسيها وحاملها . فإذا كان الوزر كذلك ، فكل شيء أثقل الإنسان وغمه وكده ، وجهده) جاز أن يسمى وزراً تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية إنما أراد به غمه (٥٨٦) وهمه بما كان عليه قومه من الشرك ، وأنه كان هو وأصحابه بينهم مستضعفاً مقهوراً فكل ذلك مما يتعب الفكر ، ويكد النفس . فلما أن ألقى الله كلمته ، ونشر دعوته ، وبسط يده ، خاطبه بهذا الخطاب تذكيراً له بمواقع النعمة عليه ليقابله بالشكر ، والثناء والحمد . ويقوي هذا التأويل قوله تعالى : { ورفعنا لك ذكرك } (الشرح/٤) (٥٨٥) .

لأنهما عنده (لا يصحان على مذهبنا لأن الأنبياء لا يفعلون شيئاً من القبائح) (٥٨٦) وينتهي إلى أن المراد بالآية هو أن الله تعالى لما بعث نبيه (ﷺ) ، وأوحى إليه ، وانتشر أمره ، وظهر حكمه ، كن ملكاً من كفار قومه وتبعهم لأصحابه بلذاتهم لهم وتعرضهم إياهم ما كان يغمه ويسوءه ويضيق صدره ويثقل عليه فزال الله ذلك بأن ألقى كلمته ، وأظهر دعوته ،

(٥٨٥) ط تزييه الأنبياء ١٣٣ .

(٥٨٦) التبيان ١٠ : ٣٧٢ .

وقهر عدوه ، وأنجز وعده ، ونصره على قومه ، فكان ذلك من أعظم المنن ، وأجزل النعم) ^(٥٨٧) .

الإمامة

أصل الإمامة من أهم ما اختلف فيه الإمامية مع المذاهب الإسلامية الأخرى . فقضية وجوب الإمامة . هناك من المسلمين من أوجبها ، وفيهم من لم يوجبها ، كما أن من أوجبها اختلفت في طريق الوجوب أهو العقل أم السمع ؟ .. إلى غير ذلك من حيثيات الاختلاف . ولكنهم في الأقل اتفقوا على ضرورة وجود امام يحفظ الشرع . والمهم هنا أن الإمامية تقول بوجوب الإمامة على الله تعالى من باب اللطف ^(٥٨٨) . وأن العقل هو طريق إثبات وجوبها فليس لنا - هنا - تطبيقات على فهم النص ، وإنما هي إضاءة في أصل الإمامة ، وأول ما يطالعنا من النص القرآني وروده في قضية الإمامة أنه يتمثل في طريق إثباتها الذي أنقسم المسلمون فيه على فريقين بين قائل أنها بالاختيار ، وهم المعتزلة والأشعرية ، والخوارج ^(٥٨٩) ، والقائلين بالنص ، : أما بالاسم ، أو الصفة ، وهم الإمامية ^(٥٩٠) ، والزيدية ، والبكرية ، ومعهم ابن حزم ^(٥٩١) على اختلاف في ذلك .

^(٥٨٧) المصدر نفسه .

^(٥٨٨) ظ المرتضى : الإمالي ٢ : ٣٢٣ ، الشافي ص ٤ ، ٦ ، ٩ وغيرها ، الطوسي تلخيص الشافي ١ : ٦٩ ، العلامة كشف المراد ٣٨٨ .

^(٥٨٩) ظ القاضى عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ ، ١ ص ١٢٠ - ١٢١ تحقيق عبد الحلیم محمود وسليمان دينا ، مصر ، مطبعة القاهرة ، عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) : أصول الدين : ص ٢٧٩ مطبعة الدولة استنبول ط ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م ، البقلائي (ت ٤٠٣ هـ) : التمهيد في الرد على الملحدة ١٧٨ تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة و محمود محمد الخضير مصر ١٩٤٧ .

^(٥٩٠) ظ المفيد أوائل المقالات ٤٤ الطوسي : الاقتصاد ٣١٣ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٢٢٩ .

^(٥٩١) ظ ابن حزم (علي بن احمد ت ٤٥٦ هـ) : الفصل في الملل ، والاهواء والنحل ٤ : ١٠٧ .

فالإمامية يقولون بوقوع النص من الباري تعالى على الإمام علي (عليه السلام) بنص القرآن الكريم ، ويوردون على ذلك آيات عديدة دليلاً على ما يرونه .
ومن أهم تلك الآيات :

الآية الأولى :

قوله تعالى : { إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون } (المائدة/ ٥٥) . يستدل الشيخ الطوسي بهذه الآية وآيات أخرى على أنها (نص متواتر)^(٥٩٢) على أن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) هو الإمام ، ويكاد يجمع مفسرو الإمامية ومتكلموهم على وجه الاستدلال بهذه الآية ، وينقسم على الأقسام الآتية :

١ - دلالة { إنما } : حيث يرى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أن وجه الاستدلال فيها أنها تفيد الحصر ، وهو أمر معروف عن أهل اللغة ، وقد حكم فيه مرجعية اللغة ؛ لأن لفظ (إن) للإثبات و (ما) للنفي ... ولا يجوز أن يردا على موضع واحد ضرورة ، ولا ورود النفي إلى المذكور ، وصرف الإثبات إلى غيره بالإجماع ، فتعين العكس وهو المطلوب^(٥٩٣) .

٢ - دلالة لفظ { وليكم } ، حيث يرون أن المراد بها في الآية (من كان متحققاً بتدبيركم والقيام بأموركم ، وتجب طاعته عليكم)^(٥٩٤) والمستحق لوصف الأولى ، وهو معلوم عند أهل اللغة ، حيث يقولون : فلان ولي المرأة ، إذا كان أولى بالعقد

^(٥٩٢) ظ النكت الاعتقادية ص ٤٩ - ٥٠ .

^(٥٩٣) ظ الطوسي : تلخيص الشافي ٢ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار الملوكت ٢٢٥ نهج المسترشدين ١٠٥ كشف المراد ٣٩٤ .

^(٥٩٤) ظ المرتضى : الشافي ١٢٢ ، ١٣٤ ، الطوسي الاقتصاد ٣١٩ تلخيص الشافي ٢ : ١٠ العلامة الحلي : كشف المراد ٣٩٤ نهج المسترشدين ص ١٠٦ .

عليها ، وفلان ولي الدم إذا كان له المطالبة بالقود والدية والعفو ، ويقولون ولي عهد المسلمين للمرشح للخلافة^(٥٩٥) .

٣ - الاستدلال بان لفظ ولي إنما افاد معنى الإمامة ؛ لأن قوله تعالى { الذين آمنوا } لا يقصد به المؤمنون جميعهم ، بل بعضهم الذي اختص

بالوصف التابع للتخصيص ، وهو قوله تعالى : { الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون } وقد علم أن إيتاء الزكاة لم يكن امرا مستغرقا لكل المؤمنين ، بل بعضهم وهو علي بن ابي طالب (عليه السلام) الذي دلت الروايات على أنه هو الذي انطبق عليه هذا الوصف^(٥٩٦) .

٤ - الإجماع على أنها نزلت فيه (عليه السلام) ، اذ يتفق الطرفان المختلفان في دلالة الآية أنها نزلت فيه^(٥٩٧) .

الآية الثانية :

قوله تعالى : { إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا

ينال عهدي الظالمين } (سورة البقرة/١٢٤) .

ويستدل متكلمو الإمامية بالآية على أن لفظ { عهدي } قصد به

الإمامة^(٥٩٨) . وذلك أن قوله تعالى { عهدي } إذا كان لفظا مشتركا ، وجب أن يحمل على ما يصلح له ، ويصح أن يكون عبارة عنه ، فيقال عند ذلك : ان الآية دلت على أن كل ما تناوله اسم العهد لا ينال الظالم^(٥٩٩) .

(٥٩٥) الطوسي : الاقتصاد ٣١٩ ، التبيان ٣ : ٥٤٩ .

(٥٩٦) المرتضى : الشافي ١٢٣ ، الطوسي الاقتصاد ٣٢٠ ، التبيان ٣ : ٥٤٩ ، تلخيص الشافي ٢ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار الملوك ص ٢٢٦ ، كشف المراد ٣٩٤ .

(٥٩٧) الطبري : جامع البيان ٦ : ١٨٦ ، الطوسي التبيان ٣ : ٥٥١ ، السيوطي : الدر المنثور ٢ : ٢٩٣ .

(٥٩٨) ظ المرتضى الشافي ١٨٣ ، الطوسي : التبيان ١ : ٤٤٩ .

(٥٩٩) المصدران السابقان انفسهما .

ومن هذا الباب ترد الآية عندهم في مقام الاستدلال على عصمة الإمام؛ لأن الآية (اقتضت نفي الإمامة عن كان ظالماً على كل حال ... ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمن ذلك منه ، ولا يجوز فيه ، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد معصوماً)^(١٠٠)

الآية الثالثة :

قوله تعالى : { يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته } (المائدة/٦٧) .

حيث يستدل بها على النص المتواتر على الإمام علي (عليه السلام) كما يرى الشيخ المفيد^(١٠١) ، وهو ما أيده الشيخ الطوسي بإيراده كون أحد وجوه سبب نزولها بإقاله الإمامان الباقر والصادق (عليهم السلام) أن الله تعالى لما أوصى إلى النبي (ﷺ) أن يستخلف علياً ، كان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من أصحابه ، فأنزل الله هذه الآية تشجيعاً له على القيام بما أمره بإدائه^(١٠٢) .

ويربط العلامة الحلي نزول الآية بيوم الغدير ، وما جاء فيه من بيان فضل الإمام علي (عليه السلام) في إعلان النبي (ﷺ) لولايته على المؤمنين ، إمتثالاً للخطاب الذي جاء في الآية ، حيث قال في ذلك اليوم : ((من كنت مولاه فهذا علي مولاه . اللهم وال من والاه . وعاد من عاداه ، وأنصر من نصره)) إذ الولي هو الأولي بالتصرف ، ولعدم صلاحية غيره ههنا^(١٠٣) .

(١٠٠) المصدر نفسه ، وأنظر الطوسي تلخيص الشافي ٢٥٣ .

(١٠١) النكت الاعتقاد ص ٤٩ .

(١٠٢) التبيان ٣ : ٥٧٤ .

(١٠٣) ظ أنوار الملوك ٢٢٦ ، كشف الحق ٨٨ ، كشف المراد ٣٩٤ (بتصرف) .

الآية الرابعة :

قوله تعالى : { إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيراً } (الاحزاب/ ٣٣) . يرى الشيخ المفيد ومعه الإمامية
أن الآية نزلت في حق الخمسة أصحاب الكساء (عليه السلام) : الرسول ،
وعلي ، وفاطمة ، وأبنيهما ، وأنها نزلت في بيت أم سلمة ، وأنه (عليه السلام)
غطاهم بكسائه ، وتلا الآية بدلالة الإجماع على أنها نزلت عليه
حينها^(١٠٤) .

ويرى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي أن الآية دالة على العصمة
من الذنوب ، لأن الذنوب من أرجس الرجس . والارادة هنا خبر
عن وقوع الفعل خاصة ، ولا وجه في رأيهما لاستدلال من قال :
أنها نزلت في نساء النبي بدلالة السياق . وهما يحتكمان في ذلك
إلى مرجعية اللغة واستعمالات اللسان العربي ، وذلك (أن من
عرف شيئاً من اللسان وأصله ، لا يرتكب هذا القول ، ولا توهم
صحته ؛ وذلك أنه لاخلاف بين أهل العربية أن جمع المذكر
بالميم ، وجمع المؤنث بالنون ، وأن الفصل بينهما بهاتين
العلامتين ، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنث على
المذكر ، ولا المذكر على المؤنث ، ولا استعملوا ذلك في حقيقة ولا
مجاز)^(١٠٥) .

ويقوم الاستدلال بالآية عند المرتضى على استفادة وقوعها في
إثبات العصمة لهم (عليه السلام) ذلك أن لفظ (إنما) يفيد الحصر
والاختصاص الذي يتأكد فيهم (عليه السلام) بدلالة أن ارادته تعالى يستحيل
تخلفها عن المراد ؛ لقوله تعالى : { إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول
له كن فيكون } (يس/ ٨٢)^(١٠٦) .

(١٠٤) الفصول المختارة ٣١-٣٢ ، المسائل المروية ٢٥ ، الطوسي : التبيان ٨ : ٣٤٠ .

(١٠٥) المصدر نفسه .

(١٠٦) ظ الشافعي ١٨١ .

ويستفيد العلامة الحلي فضلاً عما مر من دلالة حديث الكساء واستناد الإمام علي (عليه السلام) إليه في إدعاء الإمامة لنفسه ، فيكون صادقاً ، وبالتالي دلالة الآية على العصمة لآل البيت (عليه السلام) ^(١٠٧) .
وهناك العديد من الآيات التي يستند إليها متكلمو الإمامية في إثبات النص بالإمامة والعصمة للإمام ، وأفضليته وباقي صفاته ، كقوله تعالى : { **فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ** } (آل عمران/ ٦١) .

وكقوله تعالى : { **اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ** } (التوبة/ ١١٩) .

وقوله تعالى : { **قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِلَّا الْوُدَّ فِي الْقُرْبَى** } (الشورى/ ٢٣) .

وقوله تعالى : { **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** } (النساء/ ٥٩) .

وقوله تعالى : { **وَقُلْ أَعْمَلُوا بِسِيرِ اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ** } (التوبة/ ١٠٥) وغيرها ^(١٠٨) .

المعاد

يرى الإمامية أسوة بسائر متكلمي المذاهب الإسلامية إثبات المعاد ووجوبه ، وكونه شاملاً ، وهو الأصل الثابت في الديانات السماوية كلها ، ونلاحظ هنا أن النص القرآني ترد الاستفادة منه في هذا الأصل في ضمن مجموعة عناوية تتعلق بصحة وقوع العدم ، وكيفية المعاد ، وحقيقة ما يحدث فيه مما يقع ضمن السمعيات . نلاحظ مثلاً الاستفادة

^(١٠٧) كشف الحق ٨٨ .

^(١٠٨) للتفصيل في وجوه الاستدلال وابعاد فهم المتكلمين تلك النصوص راجع الشيخ المفيد الإقصاص في إمامة أمير المؤمنين ، والنكت الاعتقادية ، المرتضى : الشافعي في الإمامة ، الطوسي : تلخيص الشافعي جـ ٢ ، العلامة الحلي : الألفين ، كشف المراد ، كشف الحق .

متكلمهم صحة وقوع العدم من قوله تعالى^(١٠٩) : { كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام } (الرحمن/٢٦-٢٧) ، وقوله تعالى : { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨) .

ويستفيد الشريف المرتضى إثبات المعاد من خلال رده تعالى على الدهرية في انكارهم البعث^(١١٠) في قوله تعالى : { وقالوا عاذاً كنا عظاماً ورفاتاً أنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة } (الاسراء/٤٩-٥١) .

وأنه تعالى ضرب مثلاً على البعث والنشور ، ووقعهما بقوله تعالى : { وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت } (الحج/٥) .

ومما رد به تعالى على الدهرية ، والملحدة ، منكري البعث^(١١١) في قولهم : { عاذاً متناً وكنا تراباً ذلك رجوع بعيد } إلى قوله تعالى : { وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج } (سورة ق/٣-١٠) .

كما نلمح أشارته إلى كون المعاد روحانياً وجسمانياً معاً من خلال رده على من أعترض على مسألة المودة في قوله تعالى : { وإذا المودة سئلت بأي ذنب قتلت } (التكوير/٨-٩) فقال : كيف يصح أن يسأل من لأقل له ، ولا فهم . فكان جوابه أن الإمة متفقة على أنهم في الآخرة وعند دخولهم الجنان ، يكونون على أكمل الهيئات ، وأفضل الأحوال ، وأن عقولهم تكون كاملة ، فعلى هذا يحسن توجه الخطاب إلى المودة ؛ لأنها تكون في تلك الحال ممن تفهم الخطاب وتفعله^(١١٢) .

(١٠٩) المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٣١ ، العلامة الحلي كشف المراد ٤٢٧ .

(١١٠) الأيآت الناسخة والمنسوخة ص ١١٠ .

(١١١) المصدر نفسه ص ١١١ .

(١١٢) الأمالي ٢ : ٢٨٠ .

الباب الثاني

منهج المعتزلة في فهم النص القرآني

الفصل الأول: العقل ودوره في فهم النص القرآني
الفصل الثاني: أسس منهج المعتزلة في فهم
النص القرآني وأصوله
الفصل الثالث: نماذج تطبيقية في فهم النص القرآني

مداخل

المعتزلة : الجنور والنشأة

تصدت المئات من المؤلفات في الفلسفة وعلم الكلام قديمة وحديثة إلى التعريف بالمعتزلة ، وبيان بداية ظهورها ، ومراحل تطورها ، وأثرها في الواقع الفكري الإسلامي ، وهذا مما يجعل البحث يميل إلى الاختصار الشديد في عرض الجانب التاريخي الذي أغنته تلك المصادر^(١).

البدايات : يحول المعتزلة أن يربطوا بدايات ظهور مذهبهم الكلامي بجنور الإسلام الأولى : فهذا صاحب الطبقات حين يعد الطبقة الأولى منهم ينسبها إلى الخلفاء الراشدين الأربعة (رضي الله عنهم) والثانية إلى الحسين (عليه السلام) ، ومحمد بن الحنفية ، وغيرهم من الصحابة ولا يرد نكر وأصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) ، وعمر بن عبيد (ت ١٤٣ هـ) إلا في الطبقة الرابعة منهم^(٢) في الوقت الذي ترجع أغلب المصادر التاريخية بداياتهم إلى هذين العلمين ، وتربطها خصوصاً بواصل بن عطاء الذي كان اعتزاله حلقة أستاذ الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) بعد خلاف حول (مرتكب الكبيرة) فقال الأستاذ كلمته الشهيرة : (اعتزلنا واصل)^(٣) بداية لأحد أصول المعتزلة الخمسة ، وهو المنزلة بين المنزلتين ، كما هو بداية لاتجاه فكري كان له أثره العظيم في النتاج الفكري الاسلامي . وهذه الحادثة كما

(١) ينظر مثلاً من القديمة : الإمام الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل ت ٣٢٠ هـ) : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ١ : ٢١٦ وما بعدها / تح : محمد محيي الدين عبد الحميد / مصر النهضة ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠م عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) : الفرق بين الفرق ١١٤ وما بعدها الشهرستاني : الملل والنحل ٤٣ : وما بعدها تحقيق محمد سيد كيلاني .

ومن الحديثة : د. النشار (علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٥ وما بعدها ، د. عرفان عبد الحميد : دراست في الفرق ص ١٠٠ وما بعدها .
(٢) ظ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) ت ٤٨٠ هـ المنية والأمل (طبقات المعتزلة) ٣-٢ .

(٣) ظ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٨ .

يرى أغلب المؤرخين هي المسبب الرئيس في تسميتهم بالمعتزلة^(١) ولا مجال هنا للتفصيل بعد أن توسعت فيه تلك المصادر المارة الذكر وبينت فرق المعتزلة وطبقاتها وأقطابها .

الأصول : تتعدد الفرق التي تنضوي تحت المعتزلة حالها حال المذاهب الإسلامية الأخرى، وتتميز بطابع خاص ، ومنهج ذي أصول واتجاهات تنتمي جميعاً إلى مدرسة واحدة ذات كيان تقوم ركائزه الفكرية على أصول خمسة (هي أشبه ما تكون بالاعمدة الخمسة التي لايتال شرف الانتساب اليهم الا من قام فكره على أساسها وقواعدها)^(٢) .

هذه الحالة وتحديد معيار للاعتزال نجدها جلية في كلام قطبهم الخياط أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت ٣٠٠ هـ) الذي يقول : (وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال ، فهو معتزلي)^(٣) .

ويرجع تحديد هذه الأصول الخمسة كأسس للعقيدة عند المعتزلة إلى ضرورات امتلتها طبيعة الظروف ، والواقع الفكري الذي انبثق فيه الاعتزال ، وطبيعة المهمة الجسيمة التي تصدى المعتزلة لتحمل جزءاً مهماً منها - تجاه مخالفتي الإسلام أسوة بباقي المذاهب الإسلامية - وكذلك المتعلقة بالقضايا المطروحة في الساحة الفكرية ، وهو أمر يحدده القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥ هـ) في جوابه لمن سأل عن سبب الاختصار على تلك الأصول ؛ إذ يقول : لاختلاف ان المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول ، الا ترى ان خلاف الملحدة ، والمعطلة ، والدهرية ،

(١) المصدر نفسه / وينظر الاسفراييني (أبو المظفر ت ٤١٨ هـ) التفسير في الدين ٦٠٠٥٩ وهو ما يريده القاضي عبد الجبار المعتزلي في : شرح الاصول الخمسة ١٣٨ ، ١٣٧ .

(٢) د . محمد عسارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ٤٣ المكتبة العالمية بغداد ط ١٩٨٤ م .

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ١٢٦ تحقيق ونشر نيرج ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م .

والمشبهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١) .

وستتبين خلال سير البحث تفاصيل مهمة عن هذه الأصول وطبيعة فهم المعتزلة للمرجعيات التي انبثقت حدودها عنها . وهذا ما يغني عن الخوض في تفصيلاتها . ولا بدّ قبل الخوض في تفصيلات هذا الفصل - من الإشارة إلى أن البحث يكاد يعتمد في خصوص منهج المعتزلة في فهم النصّ القرآني على القاضي عبد الجبار ، لأنه أكثر المعتزلة تصدياً للكشف عن دلالات النصّ الكريم ، وأكثرهم تأليفاً في هذا الباب مع الأخذ بنظر الاعتبار ضياع أكثر مؤلفات المعتزلة الكلامية . وسيكون لغيره دورهم في انكشاف أصول هذا المنهج الاعتزالي بحسب ورود النصّ القرآني عنهم ، إثباتاً لأرائهم أورداً لمخالفهم .

(١) شرح الأصول الخمسة ١٢٤ .

الفصل الأول

العقل ودوره في فهم النص القرآني

المبحث الأول

مفهوم العقل

تتجلى لنا مع المعتزلة ملامح مدرسة مهمة قامت على أساس محاولة التوفيق بين الوحي الالهي (الشريعة) ، والعقل الانساني (الحكمة) وشهد دور العقل ازدهاراً كبيراً في الحقبة التي طغى فيها الاعتزال على الساحة الفكرية الاسلامية ، ولا سيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، ومثل موقفهم منه تفرداً وسمة طبعت اصولهم بطابعها وربما كانت سبباً رئيساً للصدام والخلاف مع المذاهب الأخرى ، والذي نتج عن تخويلهم العقل دوراً قيادياً بولغ فيه حداً عاد معه النص (المرجعية المركزية) دائراً - عندهم - في فلك العقل ، وخاضعاً في أغلب الأحيان لآسسه وضوابطه ، فصار العقل هو المرجع الأساس .

ومفهوم العقل عندهم يراد به العقل العام الذي يمثل حداً مشتركاً بين العقول ، وليس العقل الفردي . وهم يربطونه بقضيتين رئيسيتين هما العلوم الضرورية والتكليف . وهذا ما يتبين بوضوح من خلال تحديد القاضي عبد الجبار للعقل ؛ فهو عنده (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال ، والقيام بأداء ماكلف)^(١) . هذا الارتباط بين العقل والتكليف تتجلى فيه أهمية العقل وحكمة وجوده في النوع البشري كطريق يستند اليه في حصول المعرفة الضرورية كمقدمة لقيام أصل التكليف . فلما كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون الا ضرورياً ،

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١١ : ٢٨٠ الجزء الخاص بالتكليف تحقيق محمد علي النجار ، عبد الحليم وزارة الثقافة والارشاد القومي / مصر ١٢٨٥هـ ١٩٦٥م ، المصدر السابق نفسه ١١ : ٣٧٢ .

فلا بد من أن يخلقه ، وحتى مع احتمال عدم ضروريته ، وكونه أمراً مكتسباً ، فإنه من الحسن أن يخلقه تعالى فيه ؛ ليصح (أن يعلم ، ويؤدي معاملته على الوجه الذي كلف)^(١).

هذه القدرة عند العقل على العلم بالضروريات تتبعها قدرة مهمة أخرى على التمييز بين الأفعال ، فهو كما أنه محتاج للقدرة على أصل الأحداث للأفعال لأداء التكليف المأمور به ، فإنه كذلك يحتاج إلى (أن يكون عالماً بما كلف به ، وصفاته ، والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصح أن يقصد إلى إحداثه ، وليصح أنه قد أدى ما كلف به)^(٢).

من هذا المنطلق بالتحديد نجد القاضي عبد الجبار يجعل العقل أصلاً لوجوب المعرفة وهو ما اختلفت فيه المعتزلة والإمامية (العدلية) مع الأشاعرة ، وتمخضت عنه قضية التحسين والتفويض العقليين التي ترتبط بها مسألة العلاقة بين النبوة والعقل . وهو ما يتناوله المطلب القادم ولكن ما يجب تأكيده - هنا - أن مفهوم العقل عند المعتزلة يتحدد في ضوء وظيفة العقل التي تشكل معياراً مهماً في فهم ضرورته ، وحكمة وجوده ، كمناط للتكليف الذي هو سبب في أصل الخلقة ، كما عبرت الآية الكريمة وهي قوله تعالى : { وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون }^(٣) (الذاريات/٥٦) ولما كان أصل التكليف مما يتساوى فيه العقلاء كلهم ، فلا بد من تساوي العقول فيهم جميعاً ، انطلاقاً من أصل العدل الذي هو الركيزة الأخرى في أصول المعتزلة ، وهذا ما يجعل العقل على وفق هذا المفهوم غير قابل - في حدود التكليف - للزيادة والنقصان ، وذلك ما دفع المعتزلة إلى رفض أن يسمى العقل (جوهراً أو آلة ، أو حاسة ، أو قدرة ... وذلك لأن الجواهر والآلات والحواس والقدرة مما يقع فيها الزيادة والنقصان)^(٤).

(١) القاضي عبد الجبار : المصدر نفسه ١١ : ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه ١١ : ٣٧٢ .

(٣) القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الراسي (ت ٢٤٦ هـ) : أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ص ٩٦ تحقيق محمد عمارة مطبعة دار الهلال / مصر / ١٩٧١ م .

(٤) المغني ١١ : ٣٨٠ .

المبحث الثاني

النبوة والعقل

يؤكد المعتزلة وجود علاقة وثيقة بين العقل والنبوة ، وحاجة كل منهما إلى الآخر . وكما أن العقل أصل واجب يقتضيه التكليف ، فالنبوة عندهم واجبة على الله تعالى بضرورتها للعقل ومساندتها أدلته . فالنبوة لا تعرف إلا بالعقل ، فضلاً عن أن أصل الألوهية لا يثبت إلا بالعقل ، ومن ثم فالعقل هو أصل الأصول^(١) عندهم وبه أوجبوا الأصول والمعارف الضرورية قبل ورود السمع فقالوا بأن (أصول المعرفة وشكر المنعم واجبة ، قبل ورود السمع^(٢)) وهكذا يمكن للعقل الاستقلال عن النبوة ، ابتداء في الضروريات مما لا تقتضي سمعاً ، وأن (النبوة) تنضوي تحت عنوان اللطف من الباري تعالى الذي يجب نتيجة له ورود التكليف إلى العباد حيث يتم ذلك (بتوسط الأنبياء عليهم السلام) امتحاناً واختباراً : { ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة }^(٣) (الأنفال/٤٣) .

وتتبين استقلالية العقل ابتداء عند المعتزلة في اجلي مصاديقها في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، حيث يقوم هذا الأصل المنهجي المعياري في أفعال العباد عموماً على وثوق المعتزلة بقدرة العقل على الحكم مستقلاً .

وهذه النظرية تمتد بجذورها إلى ملل ومذاهب سابقة على الإسلام وقف المعتزلة أنفسهم ضدها في كثير من المواقف دفاعاً عن العقيدة . ومن تلك الملل التتاسخية ، والتثوية ، والبراهمة^(٤) كما نجد لها جذوراً في محيط الفكر الإسلامي عند الجهم بن صفوان الذي حكم (بإيجاب المعارف بالعقل قبل

(١) ظ محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي ٧٠ - ٧١ (بتصرف) .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ .

(٣) المصدر السابق نفسه ١ : ٤٥ .

(٤) ظ د . عبد الستار الراوي : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٤٠ ، منشورات وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢ .

ورود السمع^(١) وتقوم هذه النظرية على تحييد دور النبوة في موقف فكري عقلائي يمثل واقعية تحفظ للعقل البشري مكانة تستوجبها قدراته الفطرية الممكنة من الاستقلال بالحكم ، والتي تقتضيها طبيعة الدور الذي تحمله إياه الإرادة الإلهية في الخلافة في الارض ، كما تحفظ للعقل دوره الفعال حتى مع نزول النبوات في حاكمية العقل نفسه عليها ؛ لبناء مصداقية أولية تمثل منطلقاً لقبول حاكميتها التفصيلية فيما لا مجال للعقل أن يحكم فيه .

وهذه النظرية ترتبط بقضية مركزية تنبثق عن الأصل الثاني من أصول الاعتزال ، وهو العدل ، وتقوم على كلية معيارية : (ان الله عادل ، وان اعماله لغاية ، وسيله العدل اليها)^(٢) ومع ورود السمع عن الباري ، أو عدم وروده فهذه الصفة ثابتة في الذات الإلهية ، بل هي عين الذات ، كما هو مقتضى مسلكتهم في الصفات الإلهية ، وبالتالي فإن ما تستلزمه أن يكون للأشياء بحكم العقل في نفسها حسناً أو قبحاً . فإن الفعل الحسنة فيها حسن جعلها كذلك ، والأعمال القبيحة فيها قبح يجعلها كذلك^(٣) .

وهم لا ينكرون أن يكون للشرع (النبوة) دور في التعرف إلى حسن الأشياء وقبحها بل يثبتون للشرع فضل اخبارنا بذلك الحسن أو القبح فيها ، أما القدرة على التمييز لاصل هذا الحسن والقبح مع عدم وجود الشرع ، فهي خاصة للعقل ، ولذلك فإن الأوامر والنواهي الصادرة عن الشرع هي من لوازم كون الأشياء حسنة أو قبيحة بنفسها . فهو (ليس مستقلاً في امره ونهيه بل تابعاً لما في الأشياء نفسها من حسن وقبح)^(٤) ونلاحظ أن هناك تدرجاً موضوعياً لا ترتيبياً في مراحل كشف الحسن والقبح ، وتفعيل دور العقل في الأفعال والأشياء :

فمنها ما يخضع للنظر بفائدة الصديق ، وضرر الكذب ومن ثم فالحسن والقبح هنا من الضروريات الا أن هناك من الأفعال ما يعجز النظر عن تحديده ، فهنا يأتي دور العقل (الذي يتولاها ويستكشف وجوه الحسن والقبح

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ : ٨٨ .

(٢) طه عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤١ .

(٣) طه القاضى عبد الجبار : المغنبي ٦ : ١٨ (التعديل والتجوير) تح : أحمد فؤاد

الاهواني مصر ط ١ ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م .

(٤) المصدر نفسه (يتصرف) .

فيها . وهو هنا يتفرد في المرجعية الا أنه يترك مالا دور له فيه إلى الحاكم به ، فالعبادات ، وهي الفروع الخارجة عن اطار حكم العقل ، وقبله النظر ؛ لأن مهمة تفصيلها وبيانها تمثل مصداق مرجعية الشرع^(١) التي لا يسمح المعتزلة لانفسهم ان ينكرونها ، ولكنهم في الوقت نفسه يجدون لها ما يربطها بنظرية التحسين والتقييح العقليين حيث يشترطون في هذه العبادات (أن يكون التوجه إليها لوجه وجوبها ، فعلاً للحسن ، وتركاً للقيح . أي طلباً للنفع ودفعاً للضرر ، لارجاء في الجنة أو خوفاً من النار)^(٢) .

هذه الحاكمية للعقل لها منطلق رئيس يمثل سمة مهمة في علاقة العقل بالنبوة في المنظور الاعتزالي ، يتمثل في أن العقل والنبوة لا يتعارضان ولا يصطدمان ، وإنما هما متعاضان (فالعقل يدرك الخير والشر ، والحسن من القبيح ، وإن الشرع يأتي مؤيداً لما أقره العقل)^(٣) .

فهما يتبادلان المرجعية كل بحسب اختصاصه فما ينضوي الحكم فيه ابتداء تحت نطاق العقل ، فالمرجعية فيه إليه (حيث - يجب على الحكيم بمقتضى العقل والحكمة ثواب المطيع ، وعقاب العاصي)^(٤) .

وأما الشريعة النبوية ، فنورها يتمثل في (مقدرات الاحكام ، وموكلات الطاعات ، مما لا يتطرق إليها عقل ... فتوقيت الثواب والعقاب ، والتخليد يعرف بالسمع)^(٥) هكذا قسموا الاختصاصات بين العقل والسمع .

ومع ذلك فهم لم ينفوا احتمال وقوع التعارض بينهما ، الا أن هذا التعارض ليس حقيقياً ، وإنما هو ظاهري يكمن حله في تحكيم المرجعية للعقل بتأويل الدلالة الشرعية إلى ما يوافق العقل ، انطلاقاً من أهم ركائز المنهج الاعتزالي في كون العقل اصلاً ، والسمع فرعاً يحتاج في إثباته إلى الأصل مع تأكيد وحدة المصدر لكل منهما (فالناصب لدلالة النبوة ، وما يترتب

(١) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٦ : ١٨ ، ٢٠ ، د . عبد الستار الراوي :

ثورة العقل ٤١-٤٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٣٠٧ .

(٣) ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٤) ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

(٥) الشهرستاني : المال والتحل ١ : ٨١ .

عليها من شرع ناصب لادلة العقل ، وهو الله تعالى ^(١) .

وأجماعاً موقعهم من هذه القضية يقوم على أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الاحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد ، والعدل ، ووجوب شكره ، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح اجمالاً ، بينما تنفرد الشريعة بالكشف عن طرائق الوصول إلى هذه الكليات ، وكيفية أداء هذه الواجبات العقلية . فالعقل لا يمكنه معرفة مقادير الطاعات ومواقبتها ، لذلك يحتاج إلى الشرع لبيانها ، وتعريفه بها ^(٢) .

ومن هنا نلاحظ أن علاقة العقل بالنبوة (الشرع) تتمثل عند المعتزلة في حالتين متعارضتين ظاهراً ، وإن اتفقتا موضوعاً :

الحالة الأولى : حالة الفصل بين دليل العقل ، ودليل الشرع مع الحفاظ على اسبقية دليل العقل ، وكونه أصلاً لدليل الشرع وهذا ما تمثلت انعكاساته على نظرية التحسين والتقييح العقليين . وكان تحديد اختصاصات كل من العقل والشرع مصداقاً لهذا الفصل . وهذه الحالة نجدها موضحة بجلاء عند القاضي عبد الجبار كركيزة منهجية كانت لها اثارها المترتبة في مجمل المنهج الاعتزالي ، وخصوصاً في حدود تعامله مع قضايا العقيدة ، والاستدلال عليها ، وتفصيل كلياتها ، إذ يصورها على أساس من التنهيج والتعيين لاصول الاستدلال بالنص ، فيقول :

((كلامه تعالى لا يدل على العقليات من التوحيد والعدل ، لأن العلم بصحة كونه دلالة مفترق إلى ما تقدم بذلك ، فلو دل عليه لوجب كونه دالاً على أصله ، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل ؛ لأن ذلك يتناقض ^(٣) .
وأهم ما يريد البحث - هنا - انتزاعه من هذه القضية المهمة في المنهج الاعتزالي عموماً ، طبيعة تأثيرها ، وانعكاساتها على منهجهم في فهم النص القرآني على وجه الخصوص . فهذه العلاقة تتبين تأثيراتها في العديد من المفاهيم والمعالجات ، والتطبيقات وأصول حاكمية العقل في فكر المذهب .

(١) طحسني زينة : العقل عند المعتزلة ١٢١-١٢٢ .

(٢) طاد . نصر حامد : الاتجاه العقلي في التفسير ٦٠ ، دار التنوير بيروت / ط١ ١٩٨٢م (بتصرف) .

(٣) المغني ١٦ : ٤٠٣ (اعجاز القرآن) ، تحقيق امين الخولي ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٣٨٠هـ ١٩٦٠ .

الحالة الثانية : تمثل ركيزة أخرى في المنهج الاعتزالي ، وموقفه . يتخذ المعتزلة كمظلة حماية من الوقوع في مغبة التغريب في المنهج . وضياح الارضية التي تستند اليها اسس البناء المنهجي ، وذلك بتثبيك أو اصر الصلة بالنص المركزي للعقيدة من خلال تأكيد ان المنهج وإن اعتمد أصل العقل كمرجعية أساس ، إلا أن ذلك منطلق من حالة الاتفاق والتكامل المبدئي بين العقل والشرع ، وهذا ما ينبثق عن كلية أساسية يعني تجاهلها الوقوع في المحاذير السابقة الذكر ، هذه الكلية تتمثل في عدم التعارض بين الدليلين الا ظاهرا فهما متفقان ، ومتطابقان ، لا يمكن مطلقاً أن يتناقضا . وبالتالي فالشرع - ممثلاً في خطابه المركزي (القرآن) - لا يمكن أن يأتي بما يناهض ما في المرجعية المركزية (العقل) ، وقد نصبا من جهة واحدة ، والا أقتضى ذلك نسبة التناقض اليها ، وهذا محال . يقول القاضي عبد الجبار (ان الرسول المؤكد لما في العقول بمنزلة تواتر أدلة العقول فاذا حسن منه تعالى نصب دليل بعد دليل فكذا القول في بعثة الرسول)^(١) . فغاية الأمر أن الشرع لا ينفرد في الاستدلال ابتداء .

يقول القاضي عبد الجبار (ليس في القرآن الا ما يوافق طريقة العقل ، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله ، من حيث لا يوجد في أدلته الا ما يسلم على طريقة العقول ، ويوافقها ، إما على جهة الحقيقة ، او على المجاز ، لكان أقرب)^(٢) .

ويؤكد ثبوت معيارية هذه القضية في المنهج الاعتزالي عموماً وأثارها المنعكسة على أصول المعتزلة . بقوله : (أن سائر ماورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكداً لما في العقول . فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال)^(٣) .

أن هذه التحديدات والتقنينات المنهجية كانت سلاح المعتزلة الفعال في

(١) المغني ١٥ : ٢٠-١٩ (التنبؤات والمعجزات) تحـ محمد الخضير ومحمود قاسم ، وزارة الثقافة والارشاد القومي مصر ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م .

(٢) المصدر نفسه ١٦ : ٤٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ٤ : ١٧٤ (رؤية الباري) ، تحقيق محمد مصطفى حلمي ، ابي الوفا الغنيمي التفتازاني ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٩٦٥ م .

وقفتهم العقائدية بوجه التيارات الإلحادية والباطنية . المعادية للإسلام ، كما كانت ذات تأثير كبير في تأجيج ثورة العقل المنقضة بوجه الجمود الذي كان يسري كنتيجة تفرضها سيطرة الاتجاهات الحشوية ، والظاهرية ، وأهل الحديث ، حيث مثل هذا الاتجاه دافعاً تنويرياً في بنية الفكر السائد أدى إلى كشف تلك الاتجاهات ، واستفزازها للخروج من قيود كبّلت النصّ المركزي المتحرر أصلاً ، بل حملته ما يعيق تفجير إمكاناته المحمّل بها ، وبالتالي عطلت النصّ عن أداء مهمته المركزية في قيادة حركة التغيير العقائدي في ضوء مناهج فاعلة سلّح بها كأساس لعملية التغيير تلك .

ولولا افراط المعتزلة في تحميل العقل سلطة ذات طابع تقديسي متسلط أدى بهم إلى شيء من الانقطاع عن الجذور ، لكان واقع الساحة الفكرية الإسلامية يشهد للاعتزال وجوداً كبيراً ولما اندثر الاعتزال مذهباً كلامياً يمتلك كل عناصر القوة الذاتية . إلا أن هذا التقريط وتلك المهمة المتخلى عنها ، كان لها أن تترك بصماتها الواضحة فيما بعد بظهور طلائع منهج الأشاعرة الذي حاول تحاشي الوقوع في الثغرات التي وقعت فيها المعتزلة ، وتحجيم دور العقل ، وتأكيد سلطة النصّ المركزي الذي هو وحده האחق بالطابع التقديسي ، ليقينية عصمته ، وشمولية حاكميته .

المبحث الثالث

ترتيب المرجعيات

ينكشف من نهج الاعتزال - إذا - قطبا مرجعية يتفاوتان في الأولوية ، ويختص كل منهما بطابعه المميز ، ويتصلان بعلاقات موضوعية ، تقتضي تفرد كل منهما باختصاصه ، وفنية تقرب بينهما ، وتؤدي إلى التكامل بين الدورين ، تتمثل فيما ينعكس على فهم النص الذي يتضمن ما يخاطب العقل ليخوضه لوحده ، كما فيه مالا مجال للعقل الخوض فيه ، فعليه الوقوف عند اعتابه متعرفا على ما يكشفه ويؤسسه الخطاب الشرعي من دلالات ، ومفاهيم ، ومنظور للعقيدة . لكن هذه العلاقات الفنية بين المرجعتين تقتضي ورود مرجعيات جديدة . فالمرجعتان الأوليان ، وهما النص نفسه (الشرع) والعقل الذي يحكم ابتداء يحملان طابعاً خارجياً عن الواقع المعاش ، والظرف الذي يتمثل فيه التكليف . ومعه لابد من مذاواصر الارتباط مع ذلك الواقع الذي يفرض نفسه ، وي طرح حاجات لابد من سدها ، وهو ما حصل فعلاً ببروز دور الرسول كناطق بـخطاب الشرع ، ومؤد لوظيفة تفعيله في عملية التغيير ، ثم بروز تمثالات العقل للتفاعل بين الخطاب والمخاطب ، ممثلة في الاجماع .

وهكذا يسلسل المعتزلة مرجعياتهم ، والاصول المستندة اليها ، ونجد ذلك ممثلاً بوضوح في بدايات الاعتزال الأولى مع القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي (ت ٢٤٦هـ) إذ يؤسس لبناء مرجعي يضرب عميقاً بجذوره ويتناول عالياً بانعكاساته على دور المخاطب في الوصول إلى مقاصد النص ، وكشف دلالاته ، والتمثل بالتالي لطروحاته ، وتفعيل دوره في عملية التغيير ، فضلاً عن تثبيت مالا يتقاطع مع أسس تلك المرجعيات التي يصبها القاسم الرسي في منظومة تشتمل على ثلاث حجج يحتج بها المعبود على العباد ، وهي : ^(١)

١ - العقل ، ٢ - الكتاب ، ٣ - الرسول

وترتبط كل واحدة من هذه الحجج بمعرفة تكون طريقاً للوصول اليها ؛
لنتنصّل بالتالي على تشكيل منظومة معرفة عقائدية.

(١) اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٩٦ .

فحجة العقل جاءت بمعرفة المعبود ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد ، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد^(١) . ولا يفوته - هنا - أن يلتفت إلى تأكيد أهم سمات المنهج الاعتزالي ، قبل أن يبدأ بتفريع أصول هذه الحجج ، وذلك بتأكيد خصوصية مرجعية العقل ؛ إذ هو (أصل الحجتين الأخيرتين ؛ لأنهما عرفاه ، ولم يعرف بهما)^(٢) . ويقوم تحديد أصل كل حجة من هذه الحجج وفروعه على حيثة وقوع الاختلاف فيه ، وعدم وقوعه فجعله للشيء أصلاً ، يقتضي عدم الاختلاف فيه ، بينما يقع ذلك في الفرع . وسنلاحظ أن هذه الأصول والفروع المنبثقة عن هذه الحجج تشكل ركائز أساسية في عموم الرؤية المنهجية للمعتزلة فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ، ولم يختلفوا فيه ، والفرع : ما اختلفوا فيه ، ولم يجمعوا عليه ... وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً تنزيله ، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه ... وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة ، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول (٣) .

ونلاحظ - هنا - انبثاق مرجعية رابعة عند القاسم الرسي هي الإجماع الذي نجد الرسي يقرر فاعليته في الحجة الأولى (العقل) ، حيث يجعل إجماع أهل القبلة على ما جاء على لسان الرسول أصلاً للسنة ، ثم يعيد تشكيل المرجعية حيث يكون المعتمد الأخبار الواردة عن الرسول (٤) . فالمختلف فيه من الأخبار عن الرسول (٥) يحتاج إلى الرد إلى (أصل الكتاب ، والعقل ، والإجماع)^(٦) . هذه المرجعية ، ثلاثية الأبعاد ، نجدها متمثلة في آراء وأصل بن عطاء تطبيقاً ، وليس على نحو الثقتين ، وتحديد الأصول ، حيث يستفيد الغرابي أن أصلاً استعمل في استدلاله على رأيه ، وإبطال رأي عمرو بن عبيد في مرتكب الكبيرة ، وإثبات كونه فاسقاً ، وليس كافراً - وهو مقتضى أصل المنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة - ثلاثة أنواع من الأدلة :^(٧)

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٩٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ويؤيد القاضي عبد الجبار هذا التحديد وتأكيد مرجعية القرآن والإجماع . ينظر المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٧ .

(٥) علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين مكتبة محمد علي صبيح مصر ط٢ ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م .

أولاً : الدليل النصي من القرآن الكريم الذي أشارت إليه الآيات التي ساقها .

ثانياً : الدليل العقلي .

ثالثاً : الإجماع ، فقد قال - بعد ذكر آراء المخالفين وبين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه - فأجمعوا على تسميته (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه ، ولانسميه بالمختلف فيه (الكفر) ، فهو أشبه بأهل الدين .
وعد مرجعية ، ودلالة الإجماع ليست مما يجمع عليه المعتزلة أنفسهم ؛ فهذا النظام - فيما ينقله الشهرستاني - يرفض هذه المرجعية ، ويرى (أن الإجماع ليس بحجة في الشرع)^(١) كما يرفض حجية القياس في الأحكام الشرعية ، ويجعل الحجة في (قول الإمام المعصوم)^(٢) ليشارك مع متكلمي الإمامية في ذلك . ويجمع القاضي عبد الجبار في النهاية مرجعيات المعتزلة في ترتيب الأدلة الشرعية على أنها : العقل ، الكتاب ، السنة ، والإجماع^(٣) .

(١) المال والنحل ١ : ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ينظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ١٣٩ تحقيق فؤاد مريد ، الدار التونسية تونس ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٤ م .

ويضم الكتاب كتابين آخرين لكل من أبي القاسم البلخي والحاكم الجشمي .

الفصل الثاني

المنهج المعتزلي في فهم النص القرآني الأسس والأصول

توطئة :

يتمثل في منهج المعتزلة في فهم النصّ القرآني ثلاثة محاور رئيسة ، تتشكل بموجبها الرؤية العامة لهذا المنهج ، وتحدد سماته العامة في ضوئها ، ويتجلى من خلالها بوضوح طغيان مرجعية العقل وانعكاس ضوابطها على مجمل عملية فهم النصّ القرآني والتعامل معه عند المتكلم المعتزلي . هذه المحاور تتمثل في :

- ١ - تحديد أسس التعامل مع النصّ ، وطبيعة المؤثرات المتحركة في توجيه منهج الكشف عن دلالته ، ومن ثمّ آليات الاستدلال بها .
 - ٢ - تحديد الأصول المساندة للمتكلم في تصديده لفهم النصّ ، وأهمها هنا اللغة ، وإمكاناتها وضوابط اللسان العربي ، واستعمالاته ، بعد أن يتصدى المحور الأول لبيان بعض تلك الأصول ، وأسس الاستفادة منها .
 - ٣ - تشكيل ركائز الرؤية المنهجية من خلال تمثّل خصوصية النصّ في احتوائه على المنحكم والمتشابه ، وبالتالي تصور ملامح التأويل العقلي تجاه المتشابه ؛ لرفع التعارض الظاهري بين مرجعيتي العقل والنصّ ، وصولاً إلى تحكيم أصول هذا المنهج الاعتزالي تجاه ما يعارضها .
- هذه المحاور الثلاثة تستدعي تناولها تفصيلاً للدخول إلى ساحة التطبيق ، وانتزاع ملامح الرؤية النهائية للمنهج الاعتزالي في فهم النصّ القرآني وهذا ما سنتصدى له المطالب الثلاثة لهذا المبحث .

المبحث الأول

أسس فهم النص والمؤثرات فيها وضوابطه

تنتشر في مؤلفات المعتزلة عشرات من الاشارات التنظيرية المنهجية ،
أو التطبيقية كأسس وضوابط لكيفية فهم النص القرآني ، والتعرف على
منظوره للعقيدة ، ومن ثم كيفية اثباتها ، ورد شبه وهجمات المخالفين
وتتوسع النظرة في بعض تلك الأسس والضوابط إلى اطار منهجي عام ،
بغض النظر عن خصوص فهم النص القرآني ؛ إذ تتعداه إلى التأسيس
والتهيج لمرجعية باقي الحجج وهذا المطلوب سيتناول هذه الأسس والضوابط
مذكراً ببعض ملامحها التي استدعت المطالب السابقة بيانها تفصيلاً ومظهراً
لملامح جديدة ، بحيث نتقلم جميعاً ؛ لتشكل منظومة ضوابط ، واطارا
منهجياً يراقب تطبيق التفصيلات الجزئية ، ويتحكم بطبيعة الأداء في
التعامل مع النص وفق المسلك الاعترافي العام .

هذه الأسس والضوابط والمؤثرات المنهجية يمكن اجمالها - مع الاشارة إلى
مواضعها بدون الخوض في التفصيلات الكثيرة التي تعوم الطابع المنهجي - بما
يلي :

أولاً : تحديد تسلسل للمرجعيات التي تشكل الغطاء الفكري ، والمعين الذي
يستمد منه المتكلم المعتزلي أصول عقيدته ، فضلاً عن منهجه في فهم النص
القرآني ، وقد تناول البحث هذه القضية في المبحث الأول ، وانتهى إلى رباعية
المرجعية عند المعتزلة في أركان : العقل ثم الكتاب ثم الرسول ثم الاجماع مع
بعض الاختلافات البسيطة بينهم في طريقة الاستفادة والمعالجة^(١) .

(١) ينظر مثلاً القسم الرسمي : اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٧ /
الشهرستاني : المال والنحل ١ : ٥٧ / القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة

ثانياً : تحديد ملامح العلاقة بين العقل والشرع ، وإثبات عدم التناقض بينهما ، واستناد العقل للشرع ، وتحديد اختصاص كل منهما ، وقد مر تفصيل ذلك في المبحث السابق ايضاً^(١) .

ثالثاً : أولوية مرجعية العقل ، وأصالته في الاستدلال ، ومعياريته في الحاكمية على كل ماعده من المرجعيات ، واعتماده في الاستدلال على العقيدة ، ومن ثم دور النص ، فما وافق العقل أخذ به ، وما خالفه يزول^(٢) مع تأكيد أن الدليل العقلي لا يدخله الاشتراك ، والمجاز ، والاستعارة ، وهو فرقه عن أدلة القرآن وغيره^(٣) .

رابعاً : تحديد أبعاد العقيدة ، وتثبيت أصولها التي تمثل معيارية على الفروع والتفصيلات ليتم المقايسة إليها . ومن الاشكال التي يمكن الاشارة اليها إجمالاً في هذا الصدد :

- ١ - تحديد تلك الأصول والفروع ، ثم الحكم بالاخذ بما وافقها ، وتأويل ماخالفها^(٤) .
- ٢ - تحديد معيار للانتماء إلى الاعتزال ، والتسمي باسمه في

١٤٢ ، المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد ١٨٧) فضل المعتزلة وطبقات الاعتزال ١٣٩ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٨٦ ، ٩١ .
(١) ينظر الاشارات إلى ذلك الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٨١ ، زهدي حسن جلر الله : المعتزلة ٢٤٧ ، مصر ط ١٩٤٧ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٨ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .
(٢) ينظر محمد عمارة : مقدمة رسائل العدل والتوحيد ٣٠ / عبد الكريم الخطابي : الله ذاتاً وموضوعاً ٤٢٠ دار المعرفة ، بيروت ط ١٣٩٥ هـ ١٩٧٤ م ، محمد سلام منكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٦ . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ٢٣٦ .
(٣) أبو زيد : الاتجاه العقلي ١٨٢ .
(٤) ط القاسم الرسمي : اصول العدل والتوحيد ٩٦ .

أصولهم الخمسة^(١) .

٣ - تحديد أصول للتوحيد قائمة على التنزيه ، وتأويل الآيات المتشابهة في الصفات ، ووضع حدود للعقل ، بحيث يقف عند المعنى الكلي الواجب لله ، ولا يخرج عنها^(٢) .

خامساً : تحديد التعامل مع ظاهر النص فيؤخذ بالظاهر مادام موافقا للأصول^(٣) ، ويكون الحمل على الظاهر - في هذا الاطار - أولى من الصرف إلى التأويل^(٤) ، ورفض الأخذ بالظاهر ، إذا خالف الأصول^(٥) .

سادساً : تحديد معيارية الأصول الام في النص القرآني ممثلة في مرجعية المحكم ، وضرورة رد المتشابه اليه^(٦) بعد أن يحددوا ضوابط موضوعية لكل من المحكم والمتشابه ، مع تفعيل منهج تفسير القرآن بالقرآن بشرط اخضاع الاستدلال بالقرآن إلى النظر العقلي الحاكم ؛ إذ ان هذا الاستدلال بالسمع لا يصح الا بعد معرفة المتكلم به وصفاته من العدل والتوحيد ، وهي أمور من صميم

(١) الخياط المعتزلي : الانتصار ١٢٦ ، القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٤ وما بعدها .

(٢) ط الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، القاضي عبد الجبار (المختصر في اصول الدين) (رسائل العدل والتوحيد) ص ١٨٦ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٨٢١٩٤ .

(٣) ط القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، تحقيق د . عدنان محمد زرزور ، دار التراث القاهرة ط ١٩٦٩ م الصفحات ٢ : ٤١١ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٣١ ، ٤٤٦ ، ٤٧٦ وغيرها .

(٤) المصدر نفسه ٢ : ٤١٢ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٤١٧ ، ٤٢٧ ، ٤٣٥ ، ٥٢٥ ، ٥٣١ وغيرها شرح الاصول الخمسة ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٦) ط القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ١ : ١٨-٢٠ ، المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٢٩ ، ١٤٩ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ٢٩ ، ٣٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٠٤ أو غيرها ، ط بيروت ١٩٦٦ .

النظر العقلي^(١) ، وسيأتي بحث المحكم والمتشابه تفصيلاً .

سابعاً : استفادة مرجعية اللغة في كشف دلالات النص القرآني ، وضوابط استعمالات اللسان العربي وأساليب التعبير وقوانين البلاغة العربية^(٢) . وسنقف عند هذه المرجعية في المطلب القادم تفصيلاً .

ثامناً : مع المعارضة الظاهرية في النص للأصول العقلية ، وضرورة التأويل على وفق المسلك المعتزلي يتم تحديد اسم. وضوابط للتأويل^(٣) . وسيتم التفصيل في ذلك عند بحث المحكم والمتشابه .

تاسعاً : تحديد أصول الاستفادة من الروايات والأخبار وضوابطه ، وتحديد ما يمكن أن كون لها فاعلية فيه ، واستبعاد ما يخالف ظاهره منها أصول المعتزلة^(٤) ، والاستفادة من الاخبار فيما لا طريق آخر غيرها في بيانه^(٥) مع تحديد المرجعية المعيارية التي ترد إليها الاخبار المختلفة ، ممثلة في العقل ، والكتاب ، والسنة^(٦) ، مع تأكيد عدم الاحتجاج بالأخبار والأحاديث في العقائد^(٧) ، واسبقية الأدلة الأخرى في تلك وأخبار الاحاد - تحديدًا - لاتجد عند

(١) نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٨١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٢٨ ، ٤٣٦ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٩ ، ٥٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ٢٢٦ ، المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ (الفرق غير الاسلامية) تحقيق د . محمد الخضير وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ١٩٦٤م متشابه القرآن ١ : ٥٨ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ١٢٧ ، ١٢٨ وغيرها .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٦٠٦، ٦٠٧ .

(٤) الشهرستاني : المال والنحل ١ : ١٦٣ ، القاضي عبد الجبار : المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٩١ .

(٥) القاضي عبد الجبار : المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ٢٤٠ .

(٦) القاسم الرعي : اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٧ .

(٧) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٦٨-٢٧٠ ، المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٩١ وينظر محمد سلام منكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ ، ٥٠١ .

المعتزلة قبولاً في العقائد والاصول ، وان قبلوا بها في الفروع ، يقول القاضي عبد الجبار في سبب ذلك : (لا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، ويصح كونه كاذباً فيه . ولا يجوز ان ندين ، ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه ، لأننا لا نؤمن بالاقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً ، ولانؤمن من أن تكون اخبارنا كذباً . وانما يعمل بأخبار الاحاد في فروع الدين ، وما يصح ان يتبع العقل فيه غالب الظن فاما ماعدها فان قبوله فيه لا يصح)^(١) .

عاشراً : تحديد معيارية منضبطة محكومة الأسس للمجاز ، وبيان شرائط التجوز ، مادم الانتقال من الحقيقة إلى المجاز ، ومن المجاز إلى الحقيقة ممكناً بدون الاضطرار إلى قلب المعاني^(٢) مع المنع عن التأويل المجازي إلا لضرورة تفرضها معارضة ظاهر الكلام للاصول^(٣) .

(١) المغني ٤ : ٢٢٥ وينظر أيضاً موقفه في المختصر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٢٢٤ شرح الاصول الخمسة : ٦٩٠ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) ظ د . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٢٤ ، د . محسن عبد الحميد : تطور تفسير القرآن ١١٥ ، بيت الحكمة ، جامعة بغداد ١٩٨٩ م .

المبحث الثاني

الأصل اللغوي وأثره في فهم النص القرآني عند المعتزلة

كان العديد من أقطاب الاعتزال علماء لغة وبلاغة ، شهدت لهم ساحة البحث اللغوي محاولات عديدة تميزت بالعمق والجدة ، حتى ان بعضها يمثل بدايات تجديدية تنهجا وتطبيقا ، استفاد منها من جاء بعدهم ، وكانت البحوث اللغوية - وخصوصا البلاغية والبيانية - تحتل موقعا مهما في ثقافة المتكلم المعتزلي كاساس لتوظيف قدرات اللغة ، وسماتها المميزة ، وخصائصها الفنية في الكشف عن دلالات أقدم نص شرف تلك اللغة بنزوله عربيا .

وقد أختص العديد من مؤلفات المعتزلة في تفسير النص القرآني ، واستنباط دلالاته ، للتعرف على العقيدة ، وكانت اللغة فيها قطب الرحا في العديد من معالجات النصوص على وفق المملاك المعتزلي . ولو لم يكن في ذلك الا (متشابه القرآن) للقاضي عبد الجبار ، و (الكشاف) للزمخشري لكفى دليلا على تميز عطائهم اللغوي ، وتوظيفه في خدمة منهجهم الفكري . ويتأكد عمق أثر الأصل اللغوي في فهم النص القرآني عند متكلمي المعتزلة من خلال تعاملهم مع الآيات الكريمة في ضوء اللغة وقوانينها ، وضوابط اللسان العربي وفنونه البلاغية بما يكشف عن اطارين من التعامل والتوظيف يدوران حول :

- ١ - معاني الالفاظ ، ودلالاتها .
- ٢ - فنون البلاغة ، وأثرها في فهمهم النصوص .

المطلب الأول : أثر الالفاظ في فهم النص القرآني

يتفق المعتزلة تقريباً^(١) - عدا أبا علي الجبائي^(٢) (ت ٣٠٣ هـ) - على أن الأصل في اللغة هو المواضعة والاصطلاح ، وليس التوقيف من الله تعالى ، كما ذهب أهل السنة مستندين بقوله تعالى : { وعلم آدم الأسماء كلها .. } (سورة البقرة/ ٣١) ، وهذا الرأي المعتزلي ينسجم تماماً مع تحكيم مرجعية العقل ، ومعياريته التي تمثل الحرية فيها ركيزة مهمة . فاللغة تتأسس في رأيهم على الاصطلاح والمواضعة بين البشر . وهذا أمر يرتبط من جانب آخر بأصل التوحيد الذي يستلزم تنزيهه تعالى عن الحاجة إلى الإشارة الحسية التي تستلزمها المواضعة ، لذا فهي غير جائزة في حقه تعالى^(٣) . وليس البحث في صدد التفصيل في هذه القضية ، وقد أفردت لها مصادر أخرى بحثاً موسعاً^(٤) .

والمهم - هنا - أن نتلمس أبعاد التأثير الذي تمارسه اللغة في المنهج المعتزلي عموماً ، ومنهجهم في فهم النص القرآني خصوصاً بحيث وجدنا الأصل اللغوي فاعلاً في مقابل الأصل العقلي ، وإن كان ينصوي تحت سلطته ، إذ مثلت اللغة سلاحاً بيد المعتزلة في تحكيم أصل العقل في مقابل النص كأساس لإثبات التوافق ، وعدم التعارض بينهما ، فقد استخدمت في تأويل كل ماخالف الأصل العقلي من ظواهر النصوص ، وجعلت أساساً لإثبات أن كل ما خالفها متشابه بدلالة تلك الأصول نفسها . فكان أن توسع المعتزلة توسعاً كبيراً في توظيف اللغة لخدمة منهجهم . حتى أنهم لجأوا - في بعض الأحيان - إلى تحميل الالفاظ دلالات تتواءم مع اتجاههم بطريقة لم تبق لظواهر النصوص القدرة على الدلالة على المعنى مادامت قد اختلفت مع اصولهم . واختيار وجوه من المعنى للالفاظ تكون الأقرب من اصولهم ، وإن لم تكن الأرجح والأولى^(٥) .

(١) ط القاضي عبد الجبار : المعنى ٥ : ١٦٤ ، ١٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٥ : ١٠٦ .

(٣) ط : نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ٧٣ .

(٤) ط مثلاً : نصر حامد أبي زيد : المصدر السابق ٧٠ وما بعدها ، ولید قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة في مواضع متعددة أهمها الفصل الرابع ٤٠٧ وما بعدها .

(٥) ينظر ولید قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٤٣٨-٤٣٩ (بتصرف) .

وكان ذلك الاتجاه عند المعتزلة يستدعي جهوداً جبارة في تفعيل أصل اللغة ، وشكل الموروث اللغوي العربي ، وطاقات اللغة العربية على التعبير ، وما انعكس عنه من موروث نثري وشعري مادة مؤثرة في أيدي متكلمي المعتزلة لتوجيه معاني النصوص وتوليئها بما يوافق أصولهم ، ويرعوا في ذلك إيما براعة ، فلم تعجزهم الحجة في اللغة على ذلك التوفيق لمد الفجوات التي ربما تطرأ في أصولهم بما يخالف أصول اللغة وهذا المنحى تحديداً يمثل إحدى ضرورات قولهم بالمواضعة في أصل اللغة ليتيح لهم القدرة على التوليد والتجديد في الدلالات ، والاشتقاق ، والاستنباط الذي كانت له أحياناً كثيرة فضيلة أثراء اللغة العربية ، وتجديد مناهج دراستها واستنباط مفاهيم وأصطلاحات جديدة اغنت الدرس اللغوي^(١) .

وكان للالفاظ ودلالاتها ، وما تؤديه من معان أثر كبير في الاستدلال المعتزلي المنطلق لإثبات أصول الاعتزال ، أورد مخالفه استناداً إلى النصوص القرآنية حتى أنه لا يخلو أصل من تلك الأصول الخمسة وجزئياتها من توجيه لمعنى الآيات ، أو تحليل لدلالاتها في ضوء معاني ماورد فيها من مفردات واجلى ماتمثل ذلك في أصل التوحيد الذي يقوم عندهم على أساس التنزيه المطلق ، وتمثلت فاعلية هذا الاتجاه في تأويلهم آيات الصفات الخيرية ، حيث تعمقوا في كشف دلالات ظواهر الالفاظ بما يبعد شبه المجسمة والمشبّهة^(٢) كما تمثلت تلك الفاعلية بوضوح أقل في باقي الأصول^(٣) .

وستنبين في مبحث التطبيقات بعض الملامح الدالة على تفعيل هذا الأصل ، واسلوب المعتزلة في الاستفادة منه في خدمة منهجهم الكلامي في فهم النصوص القرآنية .

(١) المصدر نفسه ٤٤١ (بتصرف) .

(٢) ينظر مثلاً : (رسائل العدل والتوحيد) الرسي : أصول الدين ص : ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١٠ / القاضي عبد الجبار : المختصر : ١٨٦-١٩١ ، متشابه القرآن ١ : ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٧٢ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ . وغيرها .

(٣) ينظر مثلاً (رسائل العدل والتوحيد) الرسي : أصول الدين ١١١ ، ١١٤ / القاضي عبد الجبار : المختصر ١٩٤ ، ٢١٤ ، متشابه القرآن ١ : ٧٣ ، ٧٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٤ ، ٢ : ٢٢٤ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦ ، ٢٢ ، ٤٤ ، ١٠٤ ، ١٢٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٦٦ ، ٢٦٣ ، شرح الأصول الخمسة ٧٢٣ وغيرها .

المطلب الثاني : فنون البلاغة وأثرها في فهم النص

احتلت البلاغة العربية ، مكانة عظيمة الاهمية في المنهج الاعترالي في فهم النص القرآني الذي شيد للبلاغة بناءً شامخاً بما أضفاه على اللغة العربية من أبعاد جديدة خلقت بها فوق اللغات تزهو بهذا النص المعجز ببلاغته .

والمتتبع تراث المعتزلة الفكري يلاحظ أن من أهم سماته قدرته على كشف دلالات النص التعبيرية ، وتأسيس ملامح رؤية متميزة لخصوصياته في تميز خطابه المشحون بالفن البلاغي ، حتى قال بعض الباحثين (إن البلاغة نشأت في أحضان بيئة المتكلمين ، وخاصة المعتزلة ، وأزدهرت وترعرعت في هذه البيئة ... وتعهدها في أول أمرها المعتزلة ... وقد كان أثر المعتزلة ((في ذلك)) عظيماً)^(١) .

وكان لهم فضل في وضع اسس وبدايات العديد من فنون البلاغة العربية ، أو تأسيس مصطلحاتها ، وتحديد أبعادها ، كابتداء ظهور المجاز مصطلحاً بلاغياً على أيديهم^(٢) . وفن المجاز تحديداً كان له حضور عظيم في استدلالات المعتزلة ، ومسالكهم في كشف دلالات النصوص القرآنية ، إذ استخدموه في منهج اختص بسمات منفردة ، سيطرت عليها رغبتهم الجامحة في إثبات آرائهم ، وتوجيه نصوص القرآن بما يطوعها لملائمة أصولهم ، وانصب فهمهم لتلك النصوص في اسس تبعده عن كل التصورات المخالفة كالمشبهة والمجسمة والجبرية . وكانت الآيات المتشابهة ميداناً واسعاً ، صال فيه متكلمو المعتزلة يحملون سلاح المجاز ، يطوعون كل ما يشم منه معارضة منهجهم في فهم الآيات ، ليصوغوا رؤية عقائدية تقوم على سلطان العقل ، ويمثل المجاز فيها الاختيار الأرجح للتعامل مع تلك النصوص .

فتوسعوا فيه إلى حد يقول معه ابن جني وهو منهم : (اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة)^(٣) ولذلك نجد المتكلم المعتزلي ينظر إلى معظم آيات القرآن الكريم مما يخالف ظاهره أصول المعتزلة على أنه من المتشابه الذي لا بد من تأويله ، بصرفه عن ظاهره ، وعدّه مجازاً ، أو استعارة أو أي

(١) د . وليد قصاب ، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٥ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الخصائص ٢ : ٤٤٨ ، تح : على النجار ، دار الكتب المصرية ،

القاهرة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .

الأصول ، والا فان الفنون الاخرى اخذت عند متكلمي المعتزلة - خصوصاً القاضي عبد الجبار - موقفاً هاماً في توجيه مسلك فهم النص ، والاسهام في كشف دلالاته واسهموا في نواح عديدة في اصفاء عناصر مذهبهم الكلامي على تلك الفنون ، وأسوسوا معايير متفردة ، وحددوا المصطلحات والمفاهيم ، واحسنوا استخدامهما في استدلالاتهم وفهمهم معاني الآيات^(١) .
فمن تلك الفنون البلاغية التي نجد لها مكاناً في فهم المعتزلة (القاضي عبد الجبار) للآيات الكريمة :

١ - الخبر والانشاء وقوائدهما البلاغية وأغراضهما القرآنية كالتهديد والتوبيخ والانكار والأمر بالنسبة للخبر ، واسلوبي الاستفهام والأمر وما يتفرع عنها من أغراض - بالنسبة للانشاء - كالترديد والتحدي والتوبيخ والدعاء^(٢) .

٢ - القصر : ويعني تخصيص شيء بشيء في طريق مخصوص^(٣) كالقصر بآيك في تفسير قوله تعالى : { إياك نعبد وإياك نستعين } (الفتح/٥) ، والقصر ب (انما) في قوله تعالى : { إنما أنت منذر من يخشاها } (النازعات/٤٥)^(٤) .

٣ - اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر^(٥) .

٤ - التشبيه^(٦) .

٥ - الاستعارة^(٧) .

(١) من أهم ما يتمثل فيه جهوده مابحثه مصادر مثل : وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، الاب فيكتور شلحت اليسوعي : النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ ، دار المعارف / مصر ١٩٦٤ د . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التفسير / د . عبد الفتاح لاشين : بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار ، دار الفكر العربي ١٩٧٨م وغيرها .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٦٢ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٦٥ ، ٢٩٦ ، ٢٧٤ وغيرها .

متشابه القرآن : ١ : ٨١ ، ٢ : ٤٢٤ ، ٢ : ٥١٦ وغيرها .

(٣) ظ أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ١٧٩ ط بيروت . لبنان (د ب) .

(٤) ظ متشابه القرآن : ١ : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ وغيرها .

(٥) ظ تنزيه القرآن : ١٢ ، ٢٥ ، ٢٩ ، المعني ١٧ : ٢٥ ، ٢٦ .

(٦) تنزيه القرآن ١٦ ، ١٨ ، ٢٦٩ ، ٣٩٨ .

(٧) أيضاً ١٦ ، ١٠٨ ، متشابه القرآن ١ : ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٢١٥ ، ٢٤٧ .

٦ - الكناية^(١)

٧ - بعض فنون البديع كالمشكلة والتورية والمبالغة والتقسيم والطبي والنشر ... وغير ذلك^(٢) مما لا يسع المجال لذكره تفصيلاً^(٣) .
وما يهم البحث هنا هو تحديد مفهوم المجاز عند المعتزلة ، ومن ثم أثره في فهم النص القرآني الذي يتضح من خلال :

١ - استنباط الأسس والمعايير والضوابط للاستعمال المجازي .

٢ - متابعة تطبيقات هذا الفهم للمجاز وتحكيم تلك المعايير والضوابط . وهذا الشق (الثاني) سيتم تناوله اجمالاً في مبحث التطبيقات ، حيث يكاد لا يخلو توجيه الآية عند المعتزلة من اعتبار للمجاز وتطبيق على أسسه . أما مفهوم المجاز وضوابطه فلا بد من تناولهما لانتزاع ملامح الرؤية المنهجية عند المعتزلة .

أولاً - مفهوم المجاز : يقول ابن جني في التفريق بين الحقيقة والمجاز ومحدداً مفهوم المجاز : (ان الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان بضد ذلك)^(٤) أي ما نقل عن الأصل الذي وضع في اللغة ، فالمجاز هو قسم الحقيقة ومعياره عنده محدد باطوار أنه (لا يقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة إليه الا لمعان ثلاثة هي : الاتساع والتوكيد والتشبيه فان عدمت هذه الاوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة)^(٥)

وكان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) أول من أكد أن المجاز هو مقابل الحقيقة^(٦) ويقول القاضي عبد الجبار : التجوز : استعمال اللفظ

(١) تنزيه القرآن ٢٠٨ .

(٢) ظ متشابه القرآن ١ : ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٣٧ ، ٢ : ٦٥٥ / تنزيه القرآن ٣٢ ، ٩٤ ، ١٤٧ .

(٣) ينظر للتفصيل في صلة هذه القضايا بالبلاغة القرآنية عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة تحقيق هـ . ريتز طبع أوفسيت مكتبة المثنى بغداد ط ٢ / ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م . د . محمد حسين الصغير : أصول البيان العربي ووزارة الثقافة والاعلام دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦ .

(٤) الخصائص ٢ : ٤٤٢ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) وليد قصاص : التراث النقدي والبلاغة للمعتزلة ٣٣٥ .

في غير ماوضع له في الاصل^(١) .

فالمجاز نقل للفظ من حدود الدلالة المتعارف عليها كاصل وضع للتعبير عنه تحديداً إلى دلالات جديدة مضافة لكنها ليست مقطوعة عن تلك الأصول أو غير متعارفة ، وهذا ما سنجده مؤكداً عند تناول اسس المجاز وضوابطه لا سيما عند القاضي عبد الجبار نفسه .

ولا مجال هنا للتوسع في تعريفات المجاز وتحديد ابعاده فهذا مما تصدت كتب البلاغة إلى بيان أثره في تصوير دلالات النص القرآني ودوره في هذا الخطاب وتقسيمات المجاز وأنواعه وصوره القرآنية^(٢) .

ثانياً - اسس توظيف المجاز في فهم النص وضباطه عند المعتزلة :

تتعدد الاشارات التي تتضمن بيان جملة من الأسس والضوابط المتحركة في تحديد المجاز ، وكيفية الاستفادة منه في فهم النص القرآني عند متكلمي المعتزلة . وسيحاول البحث استخلاصها اجمالياً ، بالاستفادة من كتب المعتزلة أنفسهم ، او من الدراسات التي تناولت جهودهم الكلامية والبلاغية وهذه الأسس والضوابط يمكن اجمالها في الآتي :

١ - تأكيد خصوصية اللغة العربية وبالتالي النص القرآني بها في الاحتواء على المسلكين في التعبير : الحقيقة والمجاز^(٣) . وهذا ما يجعل معالجة النص في ضوء هذه الخصوصية تحتمى بالانتماء إلى ركائز فكرية مرتبطة بالواقع الفكري ومؤهلة لانعكاس مفاهيم الخطاب على أدائها ، وبالتالي تمثل ذلك الخطاب ، واستتطاق ، دلالاته وكشفها في جو من عدم الاغتراب عن النص ، وبيئته التي نزل فيها وهذه القضية لا يختلف عليها اثنان من متكلمي المسلمين ، أو الباحثين في العربية وبلاغتها .

٢ - تأكيد ضرورة الفصل بين الداليتين الحقيقية والمجازية ، وتحديد

(١) شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .

(٢) ظ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ٢٨٠ وما بعدها دار المعرفة بيروت

١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م وانظر ايضاً د . محمد حسين الصغير : مجاز القرآن خصائصه

الفنية وبلاغته العربية دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٩٤ م حيث قدم دراسة وافية في

المجاز القرآني استعرض فيها أيضاً بعض جهود المعتزلة .

(٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥٢ ، التراث النقدي

وبالباقي للمعتزلة ٣٤٢ .

المصطلح تحديداً منهجياً لتحاشي الوقوع في الاختلاط سواء في ذهن المتكلم أم المستمع^(١) لأن هذا الاختلاط وعدم التحديد المسبب له يعني تعويم تلك الخصيصة التعبيرية في لغة النص ينتج عنه تغييراً للاطر المنهجية المحددة للاستفادة منها في كشف دلالات النص ، بحيث تتحول الأحكام على ذلك النص ، أو تمثل دلالاته ، والقطع على مفاهيم معينة تنسب اليه أنها هي المراد ، إلى مصادرة لمرجعية النص وتهميشاً لدوره وأبعاده عن أداء مهمته الرسالية .

يعبر القاضي عبد الجبار عن هذه الضرورة ويضع لها معياراً فيقول^(٢) :
(اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ان لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق ، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة ، لأنه ان روعي معناه وجعل تابعاً له ، واجري حيث يجري معناه ، حل محل الحقيقة) .

٣ - ينتج عن الخصيصة المبينة في نقطة (١) امكانية انتقال احكام الالفاظ بعرف الجماعة المتكلمة باللغة - بناء على القول بالمواضعة في أصل اللغة - فيجوز كما يرى القاضي عبد الجبار (انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة ، وعن الحقيقة إلى المجاز وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني)^(٣) وهذا أمر يمثل ثمرة من ثمار عدم الخلط بين المصطلحين كما تبيننت ضرورته في نقطة (٢) وهو دال من جهة أخرى على اصالة الاستعماليين المجازي والحقيقي في اللغة العربية .

٤ - تأكيداً للنقاط السابقة وتماشياً مع أصول التعبير العربي ، وكضرورة عقلية يفرضها تفاوت مراتب المخاطبين - وهي قضية اخذها الخطاب القرآني بعين الاعتبار - فان حمل النص على الحقيقة أولى من حمله على المجاز والذي يلزم عنه تأويل النص ، وتفعيل دور المتصدي لفهمه ، من أجل كشف دلالاته ، ومع تفاوت المراتب - المشار اليه فليس المخاطبون كلهم مؤهلين لفهم النص مع كونه مجازاً - تتأكد هذه الضرورة بقول القاضي عبد الجبار معللاً ذلك : (لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة ، فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع آخر لا

(١) نصر محمد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٢٩ .

(٢) المغني ٥ : ١٨٨ .

(٣) المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

يجوز^(١) .

٥ - لايعني ذلك، على الرغم من ضابطية النقطة السابقة في اولوية الحقيقة على المجاز، انكار خصائص المجاز في ابراز القيم التعبيرية في النص ، وهو ما يتمثل عند المعتزلة في تأكيد خصوصية الاستعمال المجازي في التعبير عما تعجز الحقيقة عن التعبير عنه بحكم ثبات دلالتها وفقرها الایمائي^(٢) وهذه القضية من الدواعي الاساسية في كون الخطاب احتوى على هذا الكم الكبير من الاستعمالات المجازية ، وتفعيل المعتزلة لهذا الدور وانعكاسه على منهجهم في فهم النصوص بما غطى الكثير من معالجاتهم الآيات الكريمة استنباطاً لاصولهم الكلامية لتتأكد بذلك تطبيقاً نظرة المعتزلة إلى وظيفة المجاز في النص القرآني في (اشارة التأمل العقلي والاجتهاد النظري الذي عدوه جزءاً من التكليف الغرض منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلد ويربو عليه)^(٣) .

٦ - تأكيداً لحدود المصطلح وربطاً للمجاز بأصوله وجنوره الانتمائية للغة العربية وقوانينها فإن المجاز لا يكون مجازاً بدون أن يكون له اصل في اللغة إذ أنه لما كان التجوز هو (ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل)^(٤) فإن كون اللفظ بحيث لا يجوز أن يستعمل الا في وجه واحد - يقتضي أنه هو الاستعمال الحقيقي - يعني بطلان المجاز أصلاً إذ لا يمكن ان يكون المجاز هو الأصل تأسيساً على ما تاکد في النقطة (٤) ، ولذلك يؤكد القاضي اصالة الحقيقة التي بدونها يفقد المجاز اصل وجوده إذ يقول (كون اللفظة مجازاً ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة)^(٥) .

٧ - تأكيداً لاصالة المجاز في العربية من وجه آخر وتوفيراً احتياطياً لسد الثغرات المحتملة في تاويلات المعتزلة وتوجيههم دلالات النص فلا بد من ربطها بالموروث اللغوي والخزين البلاغي في فنون اللغة وأساليبها التعبيرية الكثيرة يضع المعتزلة مظلة منهجية تربط تلك

(١) المصدر نفسه ٧ : ٢١٣ (خلق القرآن) تحقيق إبراهيم الايباري وزارة الثقافة والارشاد القومي .

(٢) ينظر د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ١٣٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .

(٥) المغني ٧ : ١٣٠ .

التأويلات بالجنور ممثلة في سبق الاستعمال مع عدم القياس على نمطه نفسه - لأنهم يرفضون القياس في المجاز^(١) - حيث يؤكدون أن كل وجه مجازي استعمله القرآن الكريم فلا بد من أن يكون له سبق استعمال عند العرب وإن عجزنا عن إيجاده واستحضاره .

ويعلق هذا العجز غالباً على الرواة وعدم نقلهم إياه ويرى القاضي عبد الجبار مؤسساً لأبعاد معيارية في ربط المجاز القرآني - على وفق المنظور والتحديد المعتزلي - باستعمالات العرب أن لذلك ثلاث حيثيات يمكن البناء عليها تتمثل في الآتي :

١ - ليس من الضرورة أن ما تكلم به العرب جميعه من المجاز أنه منقول البينا .

٢ - ليس من الضرورة أن ما لم نعرفه لم يكن معروفاً عند بعض العرب ، ولو أنقطع نقله لكان الكتاب - في الأخذ بنمطه - يدل عليه .

٣ - ليس من الضرورة أن يوجد في صريح كلامهم ما وجد في القرآن نفسه، لكنهم إذا تكلموا به جاز أن يخاطب تعالى به .

وينتهي من ذلك كله إلى أنه (متى علمنا من قول رسول الله (ﷺ) مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله فلا مطعن ما ما ذكرناه بذلك)^(٢) .

أن هذه الأسس والضوابط وجدت طريقها إلى تشكيل ملامح معيارية على طبيعة المنظور الاعتزالي لدلالات النص القرآني ، ومن ثم على ملامح ذلك المنظور لاصول العقيدة المستمدة من هذا النص ، وأكثر ما تجلى ذلك في التأويل الذي مارسه المعتزلة منهجاً ثابت فرض طابعه على الاعتزال انطلاقاً من حتمية اللجوء إلى العقل وحاكميته على ماعاده كله، وضرورة تأويل ما يتعارض معه ظاهراً ، مادام استبعاد ذلك المتعارض - وهو هنا النص القرآني - غير ممكن لأنه يمثل مرجعية أخرى يفقد الأصل العقلي بدونها أهم استناداته ، ومعينه في تفصيل الأصول وتفريعها ، ودروها في استكمال صورة ذلك المنظور العقائدي .

ولما كان التأويل يقترب من المجاز حد التوحد في التعامل مع مقتضيات الدلالة الظاهرية (الحقيقية) في اللفظ للأصول ، بما يستلزم صرفها إلى

(١) المصدر نفسه ٥ : ١٨٨ .

(٢) المغني ٥ : ١٩٠ .

المجاز ، وبالتالي كشف دلالات النص في ضوء ذلك ، من خلال التأويل ، فإن هذه التحديدات والضوابط تنعكس أيضاً على التأويل ومسالكه وأساليبه عند متكلمي المعتزلة . وسنقف على ذلك لاحقاً بعد وقفه لأمحيص عنها عند الركيزة الرئيسة في المنهج الاعتزالي ، والتي تتشابه عندها العلاقات والروابط والأسس التي مرت جميعاً ، وكان احتواء النص عليها أساساً ودافعاً مركزياً لاختيار مبدأ الصرف إلى المجاز وبالتالي طرح التأويل حلاً للخروج من التناقضات ، والتعارضات المحتملة للنص مع الأصول العقلية . هذا كله سيمثل مدخلاً إلى استبيان الملامح التطبيقية للمنهج المعتزلي ، ويضع البحث وجهاً لوجه مع مسلك المعتزلة في كشف دلالات النص القرآني .

المبحث الثالث

المحكم والمتشابه وفهم النص

توطئة :

من خلال ما مر بحثه من أسس ، وبيانه من أبعاد لبعض المفاهيم والمصطلحات ينكشف قسم من ركائز المنهج الاعتزالي ولا بد من استكمال البحث بالوقوف عند أهم الركائز الباقية القائمة على أساس الموقف من (المحكم والمتشابه) واتصال هذه الركيزة بعلاقات وروابط مع تلك الركائز السابقة للوصول إلى انتزاع تصور إجمالي عن منهج المعتزلة في فهم النص القرآني وهذا ما يقتضي بحث القضية في مجموعة محاور تمثل متكاملة مجمل موقفهم فيها تستحضر جهد المعتزلة في :

أ - تحديد مفهوم المحكم والمتشابه واستييل وجودهما في القرآن ودلالات ورودهما فيه .

ب - موقفهم من امكان علم المتشابه

ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي من خلال

بيان :

١ - ضوابط التأويل ، ٢ - مزية المحكم على المتشابه ، ٣ - حكمة المتشابه وفوائده ، ٤ - حجية الاستدلال بالمتشابه وكيفيته وصولاً من هذا كله إلى تفعيل المفهومين في خدمة المنهج المعتزلي وسلاحظ البحث بعد مسيرة طويلة مع مؤلفات المعتزلة التي تناولت نصوص القرآن واعتمدها في التعرف على دلالات النص ، أو الاستدلال به ، أو الرد على آراء المخالفين اعتماداً عليه أن القاضي عبد الجبار كان المصدر الغالب في بيان تلك المحاور بسبب كثرة مؤلفاته القرآنية ، وتفرده في : كثرة ما بقي من تلك المؤلفات ، مؤلفاته عموماً ، بعد أن ضاعت أغلب مؤلفات المعتزلة الآخرين ، وفي : اتجاهه الواضح إلى تركيز الاهتمام في النص القرآني وتكثيف جهوده في تناوله من نواح وحيثيات متعددة ومختلفة .

أ - تحديد المفهومين :

من أقدم الاشارات الواردة في ربط المحكم والمتشابه بأصول المعتزلة - وان كان ذلك اجمالاً - ماورد عن القاسم الرسي الذي رتب على تقسيمه لأصول المرجعية في الفكر الاعتزالي إلى : العقل والكتاب والرسول ان لكل من تلك الأصول أصلاً وفرعاً .

فالكتاب أصله المحكم وهو عنده : الذي لا اختلاف فيه ، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتتزيله .

وأما فرعه فهو المتشابه وهو (مردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل)^(١) . وكان الرسي في هذا الاجمال في تحديد المتشابه يشير إلى أن المتشابه ما اختلف فيه استناداً إلى تعريفه قسيمه (المحكم) وقد التفت د. نصر أبو زيد إلى ما في هذا التحديد عن الرسي من أولوية محاولة الربط بين قضية المحكم والمتشابه وأصول الاعتزال^(٢) .

ويرى الباحث فيها أول اشارة - عند المعتزلة - إلى المبدأ المهم الذي اسس له القرآن كركيزة منهجية لفهم نصوصه بجعل المحكم الأصل الثابت الذي يرد اليه المتشابه وهذه الاشارة إلى كون المتشابه فرعاً له وستقف عندها عند بيان مزية المحكم على المتشابه .

الا أن أكثر تفصيل واهتمام نالته قضية المحكم والمتشابه تمثل عند القاضي عبد الجبار الذي ألف فيها كتاباً ضخماً من جزئين هو (متشابه القرآن)^(٣) . ونجد أن المفهوم عنده يأخذ شقين من الدلالة نبه عليهما القرآن الكريم واستفاد القاضي ذلك كما استفاده غيره^(٤) :

الشق الأول : كون القرآن ينقسم على قسمين آيات محكمة وأخرى متشابهة وهو المعنى الذي يمثل ركيزة مهمة في أي منهج لفهم النص عند المتكلمين . وجاءت الآية الكريمة قوله تعالى : { منه آيات محكمات هن

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٩٧ .

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ١٦٤ .

(٣) طبع بتحقيق عدنان محمد زرزور في قسمين ، دار التراث القاهرة ١٩٦٩ م .

(٤) راجع فصل (الإمامية) : مطلب المحكم والمتشابه عندهم وسيرد تفصيل رأي الأشعرية في الموضوع في الفصل الثالث من هذه الرسالة

ام الكتاب وآخر متشابهات ... { (آل عمران/٧) مصورة لهذا التقسيم ومؤكدة إياه.

الشذ ١ الثاني : وصف القرآن بأجمعه أنه محكم وأنه متشابه وهذا الوصف يخرج من ساحة الاهتمام المركزي عند القاضي عبد الجبار بل عند متكلمي المذاهب الإسلامية كلهم لأنه إنما يتعلق ببيان جوانب الإعجاز في النص وليس بمؤثر مباشرة في توجيه أسس المنهج الكلامي .
يعرض القاضي عبد الجبار اعتراض من يسأل عن صحة التقسيم الأول مع استحضار الوصف الوارد في الشق الثاني فيقول^(١) : (فإن سأل سائل فقال : كيف يصح ماذكرتموه وقد وصف عز وجل القرآن كله بأنه محكم بقوله تعالى : { الر كتاب احكممت آياته } (هود/١) .

ووصف جميعه بأنه متشابه بقوله : { الله نزل أحسن الحديث متشابهاً } (الزمر/٢٣) وهذا يمنع ماذكرتموه من انقسام القرآن على القسمين اللذين ذكرتموهما ؟

تتمثل في جواب القاضي عبد الجبار اشارتان مهمتان في موقعه من القضية :
الأولى : ان التقسيم الذي جاء في الشق الأول إنما هو تقسيم يستمد اهليته وصحته من الكتاب نفسه فيقول (ان الذي ذكرناه من ان فيه محكماً ومتشابهاً قد ورد الكتاب بصحته في قوله عز وجل : { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات }^(٢) { (آل عمران/٧) كما استند الوصف للقرآن بأجمعه إلى الكتاب .

الثانية : أن المراد بالشق الثاني في وصف القرآن بأجمعه بالاحكام والتشابه مختلف تماماً في معناه عن الشق الأول وضرورة الفصل بين المفهومين لبؤرة أسس الانطلاق في فهم النص من خلال تحديد المصطلح بوضوح لذلك فهو يحدد المراد بالاحكام والتشابه في الأيتين المعترض بهما على التقسيم بأن (وصف جميعه بأنه محكم ليس المراد

(١) متشابه القرآن ١ : ٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

منه ما قدمناه ((الشق الأول)) وإنما اريد به أنه تعالى أحكمه في باب الإعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل ، ووصفه جميعه بأنه متشابه المراد به أنه سوى بين الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة ، لأن الأشياء المتساوية في الصفات المقصود اليها يقال فيها متشابهة ، فإذا صح ذلك لم يطعن ما ذكره السائل فيما قدمنا ذكره من حقيقة المحكم والمتشابه (١).

ونعود إلى مفهوم المحكم والمتشابه بمعناه الأول والذي اختلف فيه كثيرًا لتبيين موقف المعتزلة في هذا التحديد . فلقم الاشارات إلى تحديد المحكم والمتشابه ومعناها عند أقطاب المعتزلة ما ينقله الأشعري (ت ٣٣٠هـ) عن واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وعمر بن عبيد (ت ١٤٣هـ) اللذين يحصران دلالة المحكم والمتشابه في الوضوح والخفاء فالمحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفاسق : كقوله تعالى : { ومن يقتل مؤمناً متعمداً } (النساء/٩٣) وما أشبه ذلك من أي الوعيد وقوله تعالى :

{ وأخر متشابهات } نقول : (أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يتبين أن يعذب عليها كما بين في المحكم منه) (٢) ويلاحظ د . علي سامي النشار أن تفسير واصل هذا اثر في نظرة من جاء بعده بحيث دفعهم إلى بحث القضية في ضوء تفسيره إياها (٣).

وهذا ما يلاحظ على فهم أبي بكر الاصم (من طبقة أبي الهذيل العلاف (توفي بعد ٢٦٦هـ) (٤) . الذي انطلق من أصل الوضوح والخفاء أيضاً في تحديده المحكمات من الآيات أنها تعني (حججاً واضحة لاجابة لمن يتعمد إلى طلب معاينتها كنحو ما اخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فلكهة وأبأ وما أشبه ذلك ، فهذا احكم كله ، فقال : قال الله سبحانه : { آيات

(١) متشابه القرآن ١ : ٢٠-٢١ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٩ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة العربية ط ١ ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٢٨٩ منشأة المعارف / الاسكندرية ط ٢

١٩٦٢م .

(٤) المصدر نفسه .

محكمات هن ام الكتاب { (آل عمران/٧) أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد(ﷺ) حق من عند الله سبحانه(١) .

أما المتشابهات في قوله تعالى : { وأخر متشابهات } فهي كنعو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ، ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيتركون هذا أو يقولون : إننا بعذاب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن الله أن يعذبهم متى شاء ، وينقلهم إلى ما شاء(٢) .

أما الاسكافي (أبو جعفر محمد بن عبد الله ٢٤٠ هـ) فإن له منحنى آخر مقارباً نوعاماً في المفهومين ، يتعلق بوحدة الدلالة أو تعددها مع الاحتمال فالآيات المحكمات : هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة(٣) .

أما المتشابهات في الآية فهي : (الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة) (٤) .

وسنجد ان لهذا المنحنى عند الاسكافي أثره في تحديد المفهومين عند من جاء بعده لا سيما القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) .

فلقاضي عبد الجبار يقيم رؤيته لحقيقة المحكم والمتشابه على أساس يتمتع بمظلة مرجعية اللغة وقوانينها ، موجهاً دلالات المفردة على وفق أصولها ، مع ملاحظة ان نظره أثناء ذلك لم يرغب عن دلالة المفردة نفسها في النص القرآني ، فهو يستعرض الأقوال في حقيقة المحكم والمتشابه بطريقة عرض الآراء في سبيل الاعتراضات التي تستوجب منه رداً يتمثل فيه ببيان رأيه هو . ففي جوابه على اعتراض مفترض حول معنى المتشابه يستند على الأقوال الكثيرة في حقيقته(٥) . يقول للقاضي : (ان المحكم انما وصف بذلك لان محكماً احكمه ،

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

(٣) المصدر والصفحة انفسهما .

(٤) المصدر والصفحة انفسهما .

(٥) من تلك الأقوال التي يوردها : فهم من قل أن المحكم هو الغراض والوعد والوعيد والمتشابه هو القصص والأمثال ، وفهم من قل أن المحكم هو ما بين لنا مقلبه وشروطه من الاحكام والمتشابه هو ما لم يبين حاله من الصغائر والكبائر إلى غير ذلك من الخلاف ط : متشابه القرآن ١ : ١٨-١٩ ، وينظر تفصيل الآراء فيها عند السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ٢ :

كما ان المكرم انما يوصف بذلك لان مكرماً ما أكرمه ، وهذا بيّن في اللغة ، وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط ، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفتة^(١) . فهو هنا يشير إلى استبعاد المعنى العام للأحكام في دلالة الاعجازية من جانب ، ومن جانب آخر يجلو خصيصة المحكم المرجعية من حيث صدوره عنه تعالى بهذا الوصف العام فضلاً عن معناه الخاص كقسيم للمتشابه مهيناً بذلك السبيل إلى بناء قانون عام يحكم مجمل الموقف من المحكم والمتشابه في مجال معالجة النصوص المتشابهة ويؤكد أصالة المحكم وسنتعرض له لاحقاً والمهم أنه بعد أن يستعيد الوجوه المطروحة في معنى المحكم يطرح رأيه المستند إلى أرضية من قوانين عقلية ولغوية تتصل بنظرية المعزلة العلمية في أصل اللغة كمواضعة بين الناطقين ، أو بالتعارف أو بشواهد العقل فالمحكم يجب أن يراد به (أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي ان توقعه على وجه لا يحتمل الا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل ، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً)^(٢) .

ومن أمثلة هذا التحديد المعباري قوله تعالى : { قل هو الله أحد . الله الصمد } (الإخلاص/١-٢) ونحو قوله تعالى : { ان الله لا يظلم الناس شيئاً } (يونس/٤٤) وما شاكله^(٣) .

أما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشبّه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به ، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف^(٤) . ومما تتحقق هذه المعيارية فيه ((كونه متشابهاً)) نحو قوله تعالى : { ان الذين يؤذون الله } (الأحزاب/٥٧) إلى ما شاكله .

(١) متشابه القرآن ١: ١٨-١٩ .

(٢) متشابه القرآن ١: ١٩ .

(٣) المصدر والصفحة أنفسهما .

(٤) المصدر والصفحة أنفسهما .

وتفصيل هذه الأبعاد المعيارية للتشابه تتمثل في أن (ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً ، فالمراد مشتبهه ، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات)^(١) .

في هذا التحديد تتبين ملامح مرجعيتين مهمتين يلمح القاضي عبد الجبار بأولاهما إشارة وذلك في قوله (ما علمناه محالاً) ويقصد بها الأصول العقلية التي يستند إليها في تحديد ما يليق عما هو محال بعد أن تبين لنا صورة الربط بين الأصول العقلية للمعتزلة وقضية المحكم والمتشابه والمرجعية الثانية هي في إشارته الصريحة إلى الرجوع إلى المحكمات كأصول ودليله في ذلك اللغة واستعمالات لفظ (الام) الذي جاء في صفتها فقوله تعالى :

{ هن ام الكتاب } يدل على ما ذكره في مفهوم المحكم والمتشابه (لأنه جعل لها المزية على المتشابه وذلك لا يصح الا على الوجه الذي قلناه بدون ما حكينا ((أي الآراء التي نقلها في معناها)))^(٢) .

هذه المرجعية التي يجب رد المتشابه إليها لتحديد معناه ممثلة في (المحكم) هي القانون العام الذي طبع ظاهرة التأويل على وفق المسلك المعتزلي عموماً والذي كان لهم فيه اتجاه يكاد يتكرر عند المذاهب الكلامية كلها يتمثل في جعل كل ما يوافق أدلة المذهب وطروحاته من المحكمات وكل ما خالفها واستدل به الخصم - وإن صح في أحيان كثيرة - من المتشابهات التي لا بد من تأويلها .

ب - امكان علم التشابه :

ينقل الأشعري اختلاف المعتزلة في علم المتشابه إلى قولين^(٣) : فقال قائلون : ليس يعلم تأويل المتشابه الا الله ولم يطلع عليه أحد .

وقال قائلون : قد يعلمه الراسخون في العلم وإن هذا القول ((الآية)) عطف وبالتالي امكان علمه للراسخين في العلم وهذا الأمر من اللوازم الضرورية لمجمل منهج المعتزلة وسلطة العقل المطلقة في ذلك المنهج والآفاق الواسعة التي خولوا إياه فاعطية الخوض فيها ، وهو كما يبدو الفريق الأرجح وهو ما ثبت عند التتبع ، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار ميلهم الكبير إلى التأويل من جهة ، ومن جهة أخرى عدم وصول الكثير من

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

مؤلفات اقطابهم وأغلب ما وصل مما نقله القاضي عبد الجبار ممثلاً لنفسه أو رأي غالبيتهم يتضمن ترجيح القول الثاني والذي يتبين عند القاضي بوضوح كما أن أسس المنهج العقلي عند المعتزلة تقتضي ساحة واسعة يخوضها العقل للوصول إلى أهم ركيزتين في ذلك المنهج هما : التوحيد للباري بالتنزيه المطلق عن مشابهة المخلوقين والعدل الإلهي بلوازمه المتعددة وأهمها إثبات الحرية والمسؤولية الفردية للإنسان وتنزيهه تعالى عن فعل القبيح .

وإذا أخذ بنظر الاعتبار أن النصوص القرآنية التي يستدل بها خصوم المعتزلة واقعة - في ضمن معايير المعتزلة - في ساحة التشابه بما يتعارض مع أصولهم وأسسه العقلية وبالتالي ضرورة التأويل لتبين لنا ضرورة مثل هذا من القضية .

ويميل موقف الباحث - لولا نص الأشعري^(١) - إلى أن الموقف الوحيد الذي يمكن تصوّره للمعتزلة في هذه القضية هو القول بإمكان علم الراسخين بتأويل المتشابه لأنه الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع أسس موقفهم وبدونه يبقى الحكم الهائل من التأويلات الواردة عنهم مكشوفاً بدون غطاء حماية يتمثل في الارتباط باهلية تضمنها مرجعية الكتاب نفسه ، أما الحثثيات التفصيلية لهذا الموقف فلا نجد عند المعتزلة من يخوض فيها بالتفصيل الذي يرد عند القاضي عبد الجبار الذي يطرح رأيه من خلال استعراض الرأي المخالف الذي يحمله الاحتمالات المتعددة التي قد ترد في ذهن معترض موجود فعلاً أو وهمي يطرح اسئلة يستند إلى أصول القاضي عبد الجبار نفسه واسس المعتزلة عموماً ونلاحظ أن إثبات القاضي وبيانه لرأيه يمر من خلال

(١) ربما يطرح هنا نص الإمام يحيى بن الحسين وهو زيدي قريب من الاعتزال الذي يورده في رسالته في ضمن رسائل العدل والتوحيد (أن القرآن محكم ومتشابه وتزويل وتأويل وناسخ ومنسوخ وخاص وعام ... الخ ويقول في نهايته فإذا فهم الرجل ذلك أخذ حينئذ بمحكم القرآن وأقر بمتشابهه ط: رسائل العدل والتوحيد: ١٠٧) .

ويرى الباحث انه لادلالة في قوله هذا على انه مع الفريق الأول في القول بعدم علمه المتشابه لأن الاقرار به لا يستلزم القول بأنه لايعلم بل ربما كان العكس صحيحاً وهو ما ماسنجد القاضي عبد الجبار بوجهه عند تأويله الآية على الوجهين المحتملين وغاية ما يمكن أن يفيده هذا النص جعل المحكم ذا مزبة على المتشابه في ضرورة الرد اليه كما سنبحثه لاحقاً .

مجموعة مفاهيم يقيم استدلالاته عليها في طريق الوصول إلى إثبات مايرى خلال رد شبهات الخصم ويمكن تلخيصها في :

١ - رد اعتراض الخصم المستند إلى التحديد الذي ألزم به القاضي نفسه للمتشابه والذي يقوم على كونه مما يمكن الاستدلال به ، حاله في ذلك كحال المحكم إلا أنه يحتاج إلى قرينة . وبما أن الخصم يرى أن ذلك يتم لوصح أن المتشابه يمكن أن يعرف المراد به وأن الغرض من انزاله يكون الايمان به فقط فكان على القاضي بيان هذا القول لأن الخصم اعتمده فقال (أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله وهو الذي لا سبيل للمكلف إلى العلم به ، وإنما كلف الايمان به وإنما يفارق المحكم بأن لا يعلم المراد به كالمحكم ولا يصح كونه دلالة كما يصح ذلك في المحكم)^(١) ان صحة هذه الاعتراضات تعني هدماً لاسس مهمة في النظر العقلي تجاه النص وهو طريق اختاره المعتزلة منهجاً وهذا الفرض يستلزم نفى أهلية المتشابه للاستدلال فيبطل بذلك الوجه الذي قدمه أو يقول في المتشابه أن لا يمكن أن يعلم المراد به فيؤدي إلى كونه عز وجل عابثاً في انزاله إياه - تعالى الله عن ذلك - والفرضين يخالفان اعتراض الخصم وإثبات قوله هو بإمكان علم المتشابه ، وهذا ما يتم عبر إثبات : أنه تعالى لا يفعل إلا لغرض يرجع إلى المكلف لأنه تعالى يستحيل عليه المنافع والمضار فأنما قصد بخطابه نفع المخاطب كما يقصد بسائر أفعاله مصالح العباد وقد ثبت أن النفع لا يقع بالمخاطب بجنسه ولا بسائر صفاته وإنما يقع به لأمر يرجع إلى معناه ولذلك يقبح من أحدنا إذا كان غرضه أفهام غيره ومخاطبته أن يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من أن يخاطبه بالعربية ولا سبيل له إلى معرفة الزنجية البتة . فإذا صح أنه تعالى خاطب بلغة مخصوصة ، وغرضه نفع المكلف ... فلا بد في جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل بها على المراد^(٢) .

ثم يبين ما يلزم من قول الخصم فيقول (ولو جوزنا والحال هذه في بعض خطابه أن لا يكون عز وجل أراد به ما يصح من المكلف أن يعرفه ، لجوزنا ذلك في سائر . وذلك يوجب أن لا يوثق بشيء من خطابه وأن

(١) متشابه القرآن ١ : ١٣ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٣-١٤ (بتصرف) .

يكون عابثاً في ذلك ، وأن لا يكون بينه وبين أن يخاطبنا - ونحن عرب - بالزنجية فرق وفساد ذلك يبطل هذا القول (١).

أما قول المعترض بأن الواجب في المتشابه هو الايمان به فقط بدون الحاجة إلى معرفة المراد منه - وهو موقف مطروح عند اتجاهات أخرى سادت في عصر القاضي (٢) - فإنه ينطلق في رده من لوازم الايمان المتعلقة به وأهمها البيان للوجه الذي يتعلق به الايمان فيقول (فلأما قول من يقول إن الواجب في المتشابه الايمان به فقط فذلك بعيد لأنه يجب أن يعلم على أي وجه يصح أن يخاطب عز وجل به ، ثم يؤمن المكلف به على ذلك الوجه ، وإن كان المخالف يقول : أنه يؤمن بأنه من كلامه تعالى وإنه لم يرد به شيئاً فهو الذي بيّننا فساده) (٣) لأنه يستلزم العبث وحاشاه تعالى عن ذلك .

كما يرد قول من قال (نؤمن أنه قد اراد به ما للمكلف فيه نفع ولا يمكنه أن يعرف ذلك فهذا يوجب كونه عابثاً وكأنه أوجب على الخلق في المتشابه أن يعتقدوا فيه أنه لافائدة فيه ويتعالى الله عن ذلك) (٤) .

ودليله على هذا الرأي يستمد من الكتاب الذي يؤكد لنفسه أهلية البيان والكفاية مما لا يتفق مع كون المتشابه مما لا يعلم فيقول : (وكتاب الله عز وجل ينطق بما قلناه لأنه قد بين أنه أنزله فيكون شفاء وهدى ورحمة ، وبيّن أن فيه البيان والكفاية واقعة به ، ولو كان لا يفهم به المراد لم يصح ذلك فيه) (٥) .

٢ - توجيه المراد بالآية على الاحتمالين : فعلى الاحتمال الأول وهو العطف الذي يؤيده فإن معنى الآية أنه تعالى كأنه قال : وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون في العلم ، وبيّن أنهم مع العلم بذلك يقولون آمنا به في أحوال علمهم به يكمل مدحهم ، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه ، ولو علم وحده كان مذموماً (٦) .

وأما الاحتمال الثاني فإن توجيه القاضي عبد الجبار له يقوم على أسس

(١) متشابه القرآن ١ : ١٤ .

(٢) راجع فصل الإمامية الموقف من المحكم والمتشابه .

(٣) متشابه القرآن ١ : ١٤ .

(٤) المصدر نفسه ١ : ١٤ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ١٤ .

(٦) المصدر السابق نفسه ١ : ١٥ .

تحديد المراد بمصطلح التأويل حتى مع القول بالاستئناف للواو فيرى أن المراد به هنا المتأول لأنه قد يعبر بأحدهما عن الآخر ولما كان المعلوم من حال المتأول أنه (يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به ويوقته لأن تفصيل ذلك لا يصلحه أحد من العباد . فعلى هذا القول لا يجب أن يكون المتشابه مما يعلم المكلف تأويله)^(١) .

٣ - استفادة سياق الآية في تأكيد ارجحية رأيه المختار إذ يلزم من خلافه إلزامات تتعارض مع السياق إذ لو كان المراد أن المتشابه لا يعلم وأن سائر المكلفين إنما كفوا الايمان به لم يكن لتخصيصه العلماء بالذكر معنى (لأن غير العلماء لا يلزمهم ما يلزم العلماء فلما قال [والراسخون في العلم يقولون أمانا به] فخصهم بذلك ، علم أن المراد به ، أنهم لما علموا المراد بالمتشابه صح منهم الايمان به فخصهم بالذكر دون غيرهم)^(٢) .

كما أن ذلك معارض لسياق الآية من وجه آخر إذ لولا صحة هذا التأويل لموقف الراسخين في الايمان مع العلم به لم يكن لجعله تعالى المحكم أصلاً للمتشابه معنى إن لم يلزم الا الايمان به . ولولا صحة ذلك لم يكن لزمه من يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة معنى لأنه كان يجب في كل من أتبع المتشابه لا ابتغاء الفتنة ، علم أن من أتبع المتشابه للدين وعلى الوجه الصحيح يكون محموداً)^(٣) .

والنتيجة النهائية التي يوظف من خلالها المحكم والمتشابه ليوافق أصول المعتزلة والقاضي عبد الجبار تتمثل في أن ذلك كله (يبين أن ليس في كتاب الله عز وجل شيء الا وقد أراد عز وجل به ما يمكن المكلف أن يعرفه وإن اختلف مراتب ذلك ((رسوخاً أو أقل)) ففيه ((أي الكتاب)) ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة)^(٤) .

(١) المصدر نفسه ١ : ١٥ ، وينظر : توجيه الاحتمال في : المظني ١٦ : ٣٧٩ (عجلز القرن) .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٥ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

(٤) المصدر نفسه .

ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي :

١ - ضوابط التأويل

يحيط القاضي عبد الجبار عملية التأويل بحزام امان حماية لاسسها العامة وابعاداً للمتطفلين عليها لكي لا يكون القول بإمكان علم المتشابه طريقاً سالكا لكل من تصور نفسه مؤهلاً لذلك بادعاء تحصيل صفة الرسوخ في العلم ، وهي صفة يرى كل من أول الآية على العطف في الواو أن اتجاهه مؤهل لها .

ونلاحظ أن أبعاد رؤيته للتصدي لعملية التأويل توجّه من خلال تحكيم أبعاد المنهج المعتزلي العقلاني الطابع الذي يستحضر مرجعيات المعتزلة الكبرى كما يستحضر سياق الآية وضرورة اعتبار بنية المنظور القرآني لامكان الكشف عن المتشابه ممثلاً في تحديد مرجعية أولى هي الرد إلى المحكم بعد إرساء مجموعة أركان المصطلحين (المحكم والمتشابه) للتفريق بينهما معيارياً ومن ثم امتلاك المعرفة الضرورية بأصول عملية فهم أي نص ذي طابع ديني ممثلة في العلم بأحكام الشرع وأدلة الفقه والكتاب والسنة والاجماع مع جمع ذلك كله إلى أهم أركان المنهج الذي يراه ضرورة لكل متصد لفهم النص متمثلاً في معرفة مبدأي التوحيد والعدل وهذه النقطة بالذات يرى الباحث أنها تستفاد من ربط مجموع هذه الاشتراطات ببعضها من جهة ومن جهة أخرى وهي الأهم أن القاضي عبد الجبار ترك تناولها في كتابه (متشابه القرآن) ذي الطابع التفسيري الذي احتوى اصولاً مشتركة ليفرد لها بحثاً خاصاً في (شرح الأصول الخمسة) كأنه يشير بذلك إلى صلة القضية عموماً بأصول المعتزلة الكلامية ، ومضفياً صفة الأهلية وتحقق الاستعداد عند القائلين بتلك الأصول الخمسة للتصدي لعملية التأويل وكشف دلالات المتشابه وبالتالي اضماء كامل المشروعية على تأويلات المعتزلة للنصوص القرآنية ، ولنلاحظ نصه الذي يورد فيه هذه

الأوصاف المخصوصة لمن أراد الاتصاف بأهلية كشف دلالات النص إذ يقول : (اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ، مالم يعلم معها : النحو والرواية والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه التي هي أدلة الفقه ، والكتاب والسنة والاجماع والقياس والاختبار وما يتصل بذلك ، ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وبأدلة الشرع وأحكامه . وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى . ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز اعتماداً على : اللغة المجردة ، أو النحو المجرد أو الرواية فقط)^(١) ثم يضع معياراً لطبيعة العلاقة بين المحكم والمتشابه المحكومة برد المتشابه على المحكم كأنه يختم بيانه بتطبيق على الأسس والضوابط التي أقرها فيقول : (يبين ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { وقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس } (الاعراف/١٧٩) إلى قوله { وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون } (الذاريات/٥٦) وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة فهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف)^(٢) .

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٠٦-٦٠٧ .

(٢) المصدر نفسه .

٢ - مزية المحكم على المتشابه :

ان أجلى ما يمكن تلمسه من تصور المعتزلة لمزية المحكم على المتشابه تمتد جذورها التأسيسية إلى أوائل المعتزلة ممثلة في إشارة القاسم الرسي إلى كون المحكم أصلاً للكتاب لا يقع فيه الاختلاف^(١) وهي الحيثية التي تميزه من المتشابه وتجعله مهيمناً عليه وتفرض المقايسة للفرع على الأصل والتقيد بحدود مرسومة تنطلق من الأصل وتتعكس على الفرع وبالتالي فإن أي تفعيل للفرع أو تعامل معه في محاولة كشف دلالاته والاستضاءة بها في التعرف الى العقيدة محكمة بالخطوط العامة للمحكم وضرورة دفع أي تعارض ظاهري معه وهو يرى أن اغفال هذا الرد أو انكاره يترتب عليه الوقوع في مغبة التشبيه ، فقد انكرت الحشوية من أهل القبلية رد المتشابه إلى المحكم وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعضه الآخر وإن كل آية واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها ولذلك ماوقعوا في التشبيه وجدالوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه^(٢) .

هذا التأسيس نلاحظ له ملامح أخرى عند الإمام يحيى بن الحسين الزيدي الذي بلور هذه الرؤية العامة للمعتزلة في صورة قيادة النص المحكم (الإمام) للمتشابه (المأموم) حيث يرى أنه إذا فهم كون القرآن محكماً ومتشابهاً وناسخاً ومنموخاً وخصاً وعمماً^(٣) .. الى غير ذلك (أخذ حينئذ بمحكم القرآن ، وأقر بمتشابهه ، أنه من الله ، كما قال الله سبحانه : { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ... }

(١) رسالة اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٩٧ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٩٧-٩٨ .

(٣) رسائل العدل والتوحيد ٢ : ١٨٨ .

فلذلك جعل المحكم املا للمتشابه^(١) ولتأكيد هذه الإمامة يورد مجموعة آيات يراها محكمة تقع في باب الرؤية كقوله تعالى : { ولم يكن له كفواً أحد } (الاخلاص/٤) وقوله : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { لا تدركه الأبصار } (الانعام/١٠٣) ثم يورد آيات أخرى تقع في باب التشابه كقوله تعالى : { من كان يرجو لقاء ربه } (الكهف/١١٠). ويرى أن هذه المتشابهات لابد من أن تأتم بالمحكمات بالعرض عليها لكشف المراد بها وتوجيه معنى ظاهرها وطريقة ذلك أنه يفسر الآية الأولى بأن المراد (أن الوجوه يومئذ تكون ناضرة مشرقة ناعمة ، إلى ثواب ربها منتظرة)^(٢) .
وعلى أن المراد من رجاء لقاء الله في الآية الثانية هو رجاء لقاء ثوابه^(٣) .

ونجد أن هذه القضية تأخذ عند القاضي عبد الجبار حيزاً مهماً لما تمثله من أثر في استقادة أصالة المحكم ، وبالتالي تمثل قضية لابد من ترسيخ ركانتها بقوة للانطلاق بعد ذلك مع النصوص وممارسة التأويل في ضوء الاستناد إلى حاكمية العقل المستندة إلى النص في هذا الإطار تحديداً. ويبني القاضي انتزاعه لأبعاد مزية المحكم على المتشابه من خلال استبيان ما يتفقان فيه وما يفترقان بعد تثبيت حصول هذه المزية فعلاً ، وتأكيد أن وجود الاختلاف لا ينقض - كما قد يعترض معترض - الأصل الذي يقول به المعتزلة في (أن جميع كلامه تعالى سواء في أنه إنما يدل بعد أن يعرف عز وجل أنه حكيم ، وإذا كان كذلك فما الفائدة في الفصل بين المحكم والمتشابه)^(٤) كما أنه لا يخالفه للاجماع الذي يقول بكون المحكم أصلاً للمتشابه وأن له من الحظ ما ليس للمتشابه كما

(١) المصدر نفسه ٢ : ١٩٣

(٢) رسالة : أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٢ : ١٩٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢ :

(٤) متشابه القرآن ١ : ٦ .

نطق كتاب الله فقال : { منه آيات محكمات هن ام الكتاب {
(آل عمران/٧) .

وتوجيه القاضي للقضية ورد الاعتراض يقوم على أن ما يقوله في هذا الباب لا ينقض ما ذكرناه من الأصل ولا يخرج عن الإجماع والكتاب وذلك أن المحكم كالمتشابه من وجه ، وهو يخالفه من وجه آخر ^(١) .

فوجه الاتفاق بينهما يتعلق بطبيعة الاستفادة منهما في الاستدلال التي يحكمها أصل واحد يتساويان فيه هو الذي يمثل الطابع المنهجي للاستدلال القائم على أساس دليل العقل والذي يرتبط به المحكم والمتشابه من خلال هذه الحيثية تحديداً حيث يقول القاضي في تصوير ذلك : فلما الوجه الذي يتفقان فيه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة القاطل وأنه لا يجوز أن يفعل القبيح ^(٢) . وهذا الأمر يرتبط بدليل العقل وارتباطه بالسمع من جهة أخرى يفهم من خلالها اتفقهما وذلك كونهما متساويين في اعجازية الخطاب إذ (أن خطابه لما لم يمكن أن تعلم صحته إلا بالمعجز ولم يميز ذلك بين المحتمل من كلامه ((المتشابه)) وبين المحكم منه حلاً محلاً واحداً في هذا الباب ^(٣) .

أما الاختلاف بين المحكم والمتشابه فهو في الحقيقة ما يتبين من خلاله مزية المحكم على المتشابه وهذا الاختلاف يتبين من خلال :

أ - أن دلالة المحكم على ما يدل عليه تتحقق بمجرد معرفة طريقة الخطاب والعلم بالقرائن وذلك لما كان المحكم (في موضوع اللغة أو لمضامنة القرينة لا يحتمل إلا الوجه الواحد) ^(٤) .

أما المتشابه فليس كذلك لأنه لا يكفي لدلالته على ما يدل عليه أن يكون السامع (يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحملة على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل) ^(٥) أي أن يتمتع السامع بالقدرة على تمثيل تحقق المرجعيتين لتحصيل دلالة المتشابه على المراد وهما الرد إلى المحكم كأصل ومن ثم موافقة أدلة العقل ودليل صحة ذلك (أنه عز وجل بين في المحكم أنه أصل للمتشابه فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) متشابه القرآن ١ : ٦ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ٦-٧ .

اصلاً له ولا يتم ذلك الا على ماقلناه (١).

ب - التفريق من حيث كون المحكم والمتشابه متحققين في الأصول أم الفروع فعند التحقق في الأصول فهما متفقان في الارتباط بطابع الاعتزال المنهجي الثابت وهو أن يبنيا على أدلة العقل أصلاً (لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز واحد حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه فالمحكم في هذا الوجه كالمتشابه (٢).

ولكنهما في هذا الاطار (العقلاني) نفسه يختلفان عند محاولة تفعيلهما في اطار إقامة الحجة على المخالف لاصول التوحيد والعدل اذ أن المخالفين في التوحيد والعدل يمكن أن نحاجهم بنكر المحكم ونبين مخالفتهم ما أقرروا بصحته في الجملة ((كونه متفق على واحدية المراد فيه)) ويعد ذلك في المتشابه (٣).

وعند التحقق في الفروع فإن مزبة المحكم واضحة ثابتة تتعلق بكون المحكم لا يحتمل الا وجهاً واحداً بينما المتشابه ليس كذلك إذ (المراد به يشبهه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محددة في معرفة المراد به . ولتلفت القاضي عبد الجبار هنا إلى ضرورة منهجية تتمثل في تأسيس معيارية لتحديد الأحكام والتشابه وهذا ما يستدعي تأشير المرجعية المؤثرة في هذا التحديد أي اللغة من حيث دلالة المراد من اللفظ أم العقل ؟ ولما كانت اللغة تقتضي في أصل المواضعة أن كل كلمة تحتمل غير ما وضعت له بحيث تحتمل أكثر من مراد صار لازماً أنه (لو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه) (٤) وليس ذلك الا دلالة العقل التي هي وحدها للاحتمالية فيها

٣ - حكمة المتشابه وفوائده

يستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن ان يتمسك به معترض يتمسك بظواهر الأمور من اعتراض على تضمن النص القرآني للمتشابه في الوقت الذي يلزم من القرآن - وهو الذي غايته البيان - أن يخاطب بالمحكم وهو الأولى في الحكمة والمصلحة وكيف يصح ذلك واحتواؤه عليهما معا يعني الاختلاف الذي نفاه تعالى عن كتابه بقوله : { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً } (النساء/٨٢) وذلك كله يوجب القدح في

(١) المصدر نفسه ١ : ٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) متشابه القرآن ١ : ٨ .

القرآن وهذا ما يستوجب تلمس وجه الحكمة في ورود الخطاب متضمناً المتشابه حيث يطمئن القاضي في اصل الاعتراض القائم على حيثية المصلحة وتعلقها بالمحكم فقط بدون المتشابه إذ يخالف هذا الرأي تماماً (لأن المصلحة قد تتعلق بالمتشابه فقط ومتى بيّن ذلك بطل ما أوردوه) ^(١) . وينبغي بيان هذه المصلحة عنده على مقدمات تتمثل في :

١ - أن الغرض من كتاب الله جل وعز التكليف وما يتصل به من ثواب وعقاب .

٢ - أن العلوم يجوز أن يكون للصالح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكتسبة .

٣ - أن الضرورية يجوز أن يكون الاصلح الوصول اليها بمعاناة أو بدونها وكذلك المكتسبة يجوز أن يكون الصلاح أن ينجلي طريقها وأن يكون في أن يغمض ذلك (وهكذا صارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الأفعال التي يفعلها تعالى والتي يكلفناها) ^(٢) أي أن المصلحة فيها ربما يكون لها أكثر من وجه . وبعد أن يوفر القاضي عبد الجبار لرأيه ما يدعمه من وجود المثل والقياس عليه يصل إلى تثبيت تحقق المثلية في موضوع البحث حيث يستدل على فساد الاعتراض المخالف بأن المحكم لا يخرج عن ذلك ، حيث لا يلزم أن يأتي على وجه واحد ، مع تأكيد كونه محكماً كله ، فكما أنه (ليس لأحد في نفس المحكم [كذا]) ^(٣) أن يقول : هلا جرى على طريقة واحدة في الوضوح - لأنه قد يختلف في هذا الوجه وأن اتفق الكل في أنه قد أحكم المراد به ، فكتلك ليس له أن يلزم في البيان السمعي أن يجعل باباً واحداً فلا يكون الا محكماً ولا في نسخه فلا يجعله الا باباً واحداً) ^(٤) .

وأما وجه الحكمة فإنه - مع تأكيد مزية المحكم على المتشابه - الا أنه قد يكون للمتشابه (مزية على المحكم في المصلحة) ^(٥) .

ومما يبين وجه المصلحة في ذلك أنه لو كان القرآن كله محكماً (لكان الأكثر يتكلمون على التقليد ، لأنهم الآن يتكلمون على تقليده وفيه متشابه فكيف به لو كان جميعاً محكماً ؟ ومتى انقسم على الأمرين كان

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) كذا ورد والصحيح في المحكم نفسه

(٤) متشابه القرآن ١ : ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه .

أقرب إلى أن يطلبوا الترجيح في أحدهما بالنظر والتفكر^(١) وهكذا يؤسس القاضي عبد الجبار على وجود المتشابه في القرآن منطلقات نيز التقليد والدعوة إلى النظر وبالتالي تفعيل العقل في مواجهة المجاهيل والمتشابه مما تستحث به هذه المواجهة بطابع الغموض الذي يكتنفه والذي يلزم كشفه بالعودة إلى المرجعيات : الأصل (المحكم) وأدلة العقل وهذا أعمال نظر ونيز تقليد وهو الأولى والأوثق ربطا بالمصلحة ولما (ثبت أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر والادلة ويحرم عليه الرجوع إلى التقليد في ذلك فكل أمر يبعث على النظر ويصرف عن التقليد فهو أولى في الحكمة ، مما الأقرب فيه أن يدعو إلى التقليد)^(٢)

وهكذا صار الأولى والأصلح أن يأتي الخطاب بما هو أولى وأصلح فصار إنزاله عز وجل القرآن محكما ومتشابهها هو الأقرب إلى ذلك من وجوه ، فيجب أن يكون حسنا في الحكمة وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكما)^(٣) .

وللمتشابه بعد ذلك فوائد جلية في تحقيق هذه المصلحة وغيرها وثبوت الحكمة من تضمن الخطاب له وتلمس تلك الفوائد عند القاضي عبد الجبار يدلنا بوضوح على سعيه بجهد ذؤوب إلى توطيد أركان سلطة العقل وتفعيل دوره وخلق أجواء التنوير المنطلق من كليات النص ولكن المستضيء بهدي دليل العقل . هذه الفوائد يمكن إجمالها في :

أ - حث سائر أهل المذاهب على النظر والتأمل في النص لأنهم منى ظنوا وجود ما يؤيد مقالاتهم وينفع ما عند خصومهم - وهذا ما يحتمله المتشابه - صارت رغبته في النظر فيه أقوى وتألمهم له أعمق فيكون ذلك (داعية للمحق إلى انشراح صدره ، وللمبطل إلى تأمل ما يزول به عن باطله . ولو كان جميعه محكما لما حصل هذا الوجه)^(٤) . فالقاضي عبد الجبار هنا يلاحظ مدى الفائدة التي يجنيها الواقع الفكري من اثارة استعدادات العقل المتمثل للنص للخوض في آفاقه والكشف عن دلالاته بما يعود بفائدة جلية للوصول الى الحق .

ب - ان التعارض الظاهري الواضح بين دلالات المحكم والمتشابه يفتح

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٩ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٢٥ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ينظر المعنى ١٦ : ٣٧٣ وينظر أيضا شرح الاصول الخمسة ٦٠٠-٦١٠ .

الطريق امام أدلة العقل للدخول إلى ساحة البحث إذ أن وجودهما معا في النص سيلجئ من يبتغي الحق والبصيرة إلى (الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف بها الحق من الباطل فيعلم ان الحق في المحكم ، وأن المتشابه يجب حمله على ما يوافق المحكم)^(١) .

ج - ان تضمن الخطاب لكليهما يمثل دعامة لحدث الوعي عند اتباع أهل المذاهب وابعادهم عن التقليد وبعده قارئ القرآن عنه فليس تقليده كلام الله تعالى في آية محكمة في نفي التشبيه كقوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) بأولى من أن يقلده في آية خلافها متشابهة كقوله تعالى : { وجاء ربك والملك صفاً صفاً } (الفجر/٢٢) لذلك كله فإن انقسام القرآن الكريم على محكم ومتشابه (يصرف عن التقليد لامحالة وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى ، فيكون وجود المتشابه في القرآن أولى^(٢) .

٤ - حجتيه في الاستدلال وكيفيته :

في هذا الإطار نجد القاضي عبد الجبار يمرر إلى المتصدي لفهم النص اشارات عديدة لكيفية تفعيل النص في تدعيم الدليل . وبالتالي كشف امكانيات التوافق مع النص ومواطن التقاطع مع أصوله لكي يتم تجنبها من جهة بالتوفيق بينهما ولتنبيه أركان مهمة لمنهج فهم متكامل في بناء منظور العقيدة خصوصاً في الآفاق التي لا ينهض بتفصيلها الا النص وحده من جهة ثانية ، وهذه ضرورة ملحة إلى تعامل واع ومحسوب الخطوات ومنطقي التدرج في متابعة مستوى حركة النص المتصاعدة في كشف المنظور المركزي للعقيدة .

في هذا الإطار العام لانجد بين المفهومين (المحكم والمتشابه) فرقاً في الاهلية للاستدلال إذ أن القرآن هنا كله حجة ودليل في محكماته ومتشابهاته غاية الأمر أن المتشابه منه إنما يحتاج إلى زيادة معرفة السامع بالوجه الذي تقتضي المرجعيات : العقل ، المحكم ، اللغة أن يصرف اليه . بخلاف المحكم الذي يقف دالاً بنفسه على المراد لا يحتاج

(١) المفني ١٦ : ٢٧٣ ، ٢٧٤ وينظر أيضاً متشابه القرآن ١ : ٢٥ شرح الاصول الخمسة ٦٠١ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٢٥ ، وينظر شرح الاصول الخمسة ٦٠٠ - ٦٠١ .

إلا إلى دلالة اللغة في بيان الوجه الذي وضع له ليحمل عليه .
فالمتشابه (ليس كذلك فإن الاحتجاج به يقع على خلاف الوجه الذي
يقع عليه المحكم)^(١) . ويحتاج بيان كيفية الاستدلال منه إلى وجهين^(٢) :

أحدهما يتصل بالخطاب نفسه وموضوعه ،

والآخر بما يدل عليه من الأحكام العقلية والسمعية .

إذ أن لهذين الاعتبارين تأثيراً في توجيه الاستقلال في الدلالة أم الحاجة
إلى غيره منها إذ ينقسم الخطاب في ذلك على ضربين^(٣) :

١ - المستقل بنفسه في الإنشاء عن المراد

٢ - غير المستقل بنفسه فيما يقتضيه بل يحتاج إلى غيره .

وهذا الضرب الثاني له قسمان أيضاً :

أحدهما يعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بمجموعهما .

الآخر يعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بالفراده ويكون

هذا الخطاب لطفاً وتوكيداً .

والخطاب في هذين القسمين يحتاج في انكشاف دلالته إلى قرائن (قد

تكون متصلة سمعاً وقد تكون منفصلة سمعاً وعقلاً) حيث يتضافر الدليلان

في إثبات المطلوب فالدليل العقلي وإن أمكنه هنا الانفصال ألا أنه كالم متصل

في (أن الخطاب يترتب عليه ، لأن قوله جل وعز : { يا أيها الناس أعبدوا

ربكم } (سورة البقرة/٢١) مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من

لاعقل له أكد في بابه من أن يقول : يا أيها العقلاء اتقوا ربكم)^(٤) . أما

آليات الاستدلال وكيفية قيامه فيثبتين من خلال طرح القاضي عبد

الجبار لها مجمل الرؤية العامة للمنهج الاعتزالي عموماً في التعامل

مع النص القرآني فإنه متى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره

عندما لا يتقاطع مع أدلة العقل وكان الخطاب ظاهراً . في وضع اللغة

سواء أكان عاماً أم خاصاً ، وجب حمله على ما يقتضيه ذلك الظاهر

وهذا يلحق بالقسم الذي يستقل بنفسه في الدلالة من الكلام . ومتى

كان الخطاب ممتنع الحمل على الظاهر استوجب هنا النظر والتأمل

(١) ظ مثالبه القرآن ١ : ٣٢-٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٣٣ .

(٣) ظ المصدر نفسه ١ : ٣٤ (بتصرف) .

(٤) المصدر نفسه ١ : ٣٤ .

في أي الوجوه المحتملة يجب حمله عليها^(١). هذا النظر والتأمل كما يرى القاضي هو تلمس الملامح السابقة الذكر (بأن تطلب القرائن على الوجه الذي ذكرناه)^(٢). ومن المؤكد أن النظر أمر يتفاوت فيه الناس وبحسب قدرة الناظر يكون الفلاح في إصابة الوجه المراد من الخطاب وهذا ما يلتفت القاضي عبد الجبار إلى أهميته كركن آخر مكمل لصورة الاستدلال يستحضر الاستعدادات الشخصية فليس كل من نظر وتأمل نجح في الوصول إلى مستوى الدليل والاعتبار لذلك يقول (ان كان السامع قد تمهدت له الأصول وعرف العقليات ، وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وعلم ما يحسن التكليف فيه وما لا يحسن ، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقاتها للحقائق حمله على ما أريد به في الحال ، والا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك ، فان تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال ، والا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من اهل الاجتهاد فيمكنه ان يحمل الخطاب على حقه)^(٣).

دور العقل ودور الشرع : الركيزة الأخيرة في منهج الاستدلال بالمتشابه يبينها القاضي على أساس تحديد دور كل من العقل والشرع في كشف دلالات الخطاب حيث ينقسم الخطاب بهذا الاعتبار على قسمين^(٤) :

الأول : الأحكام الشرعية وهي مالولا الخطاب ماكان للعقل أن يعلمها إذ لولاه (لما صح أن يعلم بالفعل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها ، وكذلك سائر العبادات) .

الأخر : مادل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بادلة العقول وهذا ينقسم على قسمين :

١ - مالا ينفرد العقل بعلمه وهو مالولا الخطاب لا يمكن أن يعلم بادلة العقول ويصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب فيكون كل منهما كالآخر في صحة معرفة الغرض به وهذا كنفى الرؤية عن الباري تعالى إذ تصح معرفته بالعقل والسمع .

٢ - ما يمكن للعقل علمه متفرداً عند عدم الخطاب ولا يمكن علمه الا للعقل كالتوحيد والعدل ، وهذان تحتاج معرفتهما ابتداء إلى أصل العقل

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٥ (يتصرف) .

(٢) المصدر السابق نفسه والصيغة نفسها .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه : ٣٥-٣٧ (يتصرف) .

من حيث تستند اليه حجية دلالة السمع ؛ لأن قوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) و { لا يظلم ربك احداً } (الكهف/٤٩) و { قل هو الله أحد } (الإخلاص/١) (لا يعلم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل ، لأنه حتى ان لم يتقدم العقل ومعرفة الإنسان بهذه الأمور عقلاً لم يعلم أن خطابه تعالى حق ، فكيف يمكن الاحتجاج فيما أن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته) .

إلى هذا الحد من استعراض الملامح والإبعاد المنهجية وتفصيل بيان الأسس والضوابط التي ينطلق منها فهم النص عند المعتزلة يكون قد تشكل تصور اجمالي عام يمثل رؤية لمنهج المعتزلة في فهم النص إلا أن هذا التصور يكتسب أقوى دعائم تحوله إلى تصديق وتفصيل لذلك الأجمال حين تستعرض تطبيقات هذا المنهج فعلياً بالدخول إلى التعامل الفعلي لمتكلمي المعتزلة مع النصوص القرآنية لربط التصور بمصاديق تحققه في مواجهة مباشرة مع حركة المتكلم المعتزلي في ضوء العقل مسلحاً بالتأويل يخوض غمار معركة وفق فيها كثيراً وأخفق أحياناً حين غالى في تقدير دور العقل إذ أطلقه منفرداً في ساحة كان يحتاج فيها إلى العون .

فهذه التطبيقات ستكتمل بها ملامح رؤية عامة لمنهج المعتزلة في فهم النص القرآني لهذا سيفرد لها البحث المبحث القادم .

الفصل الثالث

نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني

توطئة :

بعد هذه الرحلة مع مراحل التأسيس والتهييج في الفكر الاعتزالي في محاولة لتشكيل رؤية واضحة عن دور النص القرآني في هذا الفكر وطريقة توجيهه وتوظيفه لإثبات أصوله استدلالا في الإثبات أو الرد لا بد من استقراء تطبيقات هذا المنهج عند التعامل مع النصوص . وقد توزعت النصوص القرآنية على مجمل الأصول الخمسة عند المعتزلة بحيث يكاد لا يبقى موضوع من هذه الأصول إلا ولهم عليه بحث في نص قرآني .

ولا مجال هنا للخوض في استقراء ما اعتمدته المعتزلة كله من نصوص وكيفية تعاملهم معها . وهذا ما يفرض محاولة انتخاب اقرب النصوص وأوضحها دلالة على تأييد التطبيقات للرؤية التي تم انتزاعها على انها تمثل منهج المعتزلة في فهم النص .

ولا بد من الإشارة إلى ان الدليل العقلي وفاعليته في المنهج الاعتزالي قد اخذ مساحة واسعة من رؤيتهم لأصولهم وهو يتضافر مع الدليل السمعي - القرآني منه تحديداً - في تأكيد منهجهم ولكن هذا الدليل (العقلي) ان يجد في هذا المبحث مكانا لانه يستدعي وقفات يطول معها البحث ، كما انه يتعارض مع الأساس الذي لأجله عقد البحث في التطبيقات .

وتجدر الإشارة هنا ايضا إلى ان النص القرآني وفهمه عند المعتزلة كان اجلى ما يتمثل تطبيقا في جهود القاضي عبد الجبار ، لانه الأكثر تأليفا في الجوانب القرآنية في تشكيل المنظور الاعتزالي للعقيدة وصاحب الحظ الاوفر في وصول اغلب مؤلفاته في ذلك الجانب .

فنحن نجد للنص القرآني حضورا واضحا في كتبه : ١ - متشابه القرآن ، ٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن ، ٣ - شرح الأصول الخمسة ، ٤ - المغني (في اكثر من جزء) وسيتابع البحث قدر ما يجب ان يتابع نصوص باقي متكلمي المعتزلة خصوصا ما توافر منها في مؤلفات المعتزلة انفسهم .

ومنهج العرض في هذه التطبيقات سيسود على منهج التحليل ، ذلك ان

أي تدخل للباحث على هذه التطبيقات قد يتعارض مع الغاية من إيرادها وهي ملاحظة مدى التطابق بين المسلك المنهجي التأسيسي والمسلك التطبيقي ، كما أن هذا العرض سيتابع حركة النص القرآني من خلال توظيف المعتزلة له حسب أصولهم الخمسة : ١ - التوحيد ، ٢ - العدل ، ٣ - الوعد والوعيد ، ٤ - المنزلة بين المنزلتين ، ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الأصل الأول : التوحيد

وجوب النظر :

كان مما ثبت في منهج المعتزلة ، أهمية العقل ودوره في المعرفة وابتدائها ومما يترتب على هذا قول المعتزلة في النظر فهم يرون (أن أول ما يجب على الإنسان هو النظر والتفكر في طريق معرفة الله تعالى) ^(١) وهو واجب عقلا كما يرون ^(٢) ولكنهم يستدلون عليه أيضا بالدليل السمعي ومما يستدلون به على ذلك انطلاقا من النص القرآني (السمع) : (أنه تعالى أوجب النظر وحث عليه ومدح فاعله وذم المعرض عنه فقال جل وعز : { قل انظروا ماذا في السموات والارض } (يونس/١٠١) وقال جل وعز : { أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت } (الغاشية/١٧) وقال تعالى : { وفي أنفسكم أفلا تبصرون } (الذاريات/٢١) ..) ^(٣) .

ويرى القاضي عبد الجبار أن ما جاء في القرآن من تنبيه على الحجاج كله (يدل على وجوب النظر وفساد التقليد) ^(٤) .

(١) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٠ .
(٢) ط: القاسم الرسي : أصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ص ٩٨ ،
القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ٨٨ .
(٣) المختصر ١٧١ .
(٤) المصدر نفسه .

أركان التوحيد :

ينقسم وجوب النظر في معرفته تعالى كما يرى القاسم الرسي على وجهين إثبات ونفي وهما يشكلان أساس معايير التوحيد حيث سجد ان تلك المعايير لها ثلاثة وجوه تترتب على ذلك النفي والاثبات وهي^(١) :

١ - الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه ما يتعلق بالمخلوقين كله .

٢ - الفرق بين الصفتين حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين .

٣ - الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين .

وما يترتب على هذه المعايير ان مخالفتها تدفع إلى خلاف التوحيد (فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين ، وخرج إلى الشك والشرك بالله وبرئ من التوحيد والايمان)^(٢) .

ويؤكد القاضي عبد الجبار لوازم للتوحيد حيث يدور على خمسة أصول يشترك في بعضها مع ما ورد تفصيله عند الرسي . هذه الأصول إذ عرفت تحصل معها جملة ما يلزم فيه وهي^(٣) :

١ - إثبات حدوث العالم .

٢ - إثبات المحدث .

٣ - بيان ما يستحقه من الصفات .

٤ - العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين .

٥ - إثبات وحدانيته .

وسيتكاتف الدليل السمعي (القرآني) مع العقلي الذي هو الأصل عند المعتزلة - على تدعيم هذا الأصل بحجج الاثبات كلها . والمهم هنا هو استطلاع ما أورده المعتزلة من نصوص قرآنية وطريقتهم في توجيهها وسينقسم البحث في تطبيقاتهم على اصل التوحيد على مجموعة امور تنطلق من المعايير السابقة الذكر كالآتي :

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٩٩ .

(٣) المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٣ .

الوحدانية

من اهم ما يستدل به المعتزلة لاثبات انه تعالى واحد هو دليل (التمانع)
والذي يقوم على نفى التعدد إذ انه لو كان مع الله تعالى ثن ، لم يخل من ان
يكون غير واحد ، وهذا لا يصح لانه يجب إذا كان قديما ان يكون مثالا له
لان القدم صفة من صفات النفس والامتراك في صفات النفس يوجب التماثل
فاذا كان تعالى قادرا بنفسه وجب في الثاني ايضا ان يكون قادرا لنفسه، ولو
كان كذلك لوجب إذا اراد احدهما احياء جسم واراد الآخر اماقته ان لا يكون
فعل احدهما بالوجود اولى من فعل الآخر وهذا يوجب اما ان لا يوجد
مرادهما جميعا ، وفي ذلك ايجاب ضعفهما ، او ان يوجد مراد احدهما بدون
الآخر وذلك يدل على ضعفه وانه ليس بقديم مع الله فاذا لم يجب ان يكون
تعالى الا واحدا^(١) .

هذا المعنى يستدلون عليه بالنص القرآني قوله تعالى : { لو كان فيهما
آلهة إلا الله لفسدتا } (الانبياء/ ٢٢) .

ووجه الاستدلال كما يرى القاضي عبد الجبار في الآية بقوله : (لأنه كان
لا يمتنع ان يريد احدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد ،
ويريد الآخر ضد ذلك فيقع الفساد ويؤول الصلاح)^(٢) .
والاستدلال بالسمع هنا يصح في حق من يؤمن بالوحي الذي يرى
المعتزلة ان من نصوصه الاخرى الدالة على التمانع^(٣) ووجدانيته
تعالى : قوله تعالى : { وما من إله إلا إله واحد } (المائدة/ ٧٣)
وقوله تعالى : { قل هو الله احد } (الاخلاص/ ١) فثبت بذلك انه (لا
يجوز ان يكون مع الله تعالى قديم ثان)^(٤) .

(١) ينظر المختصر ١٩٩ ، وما اضافته د. محمد عبد الهادي ابو ريبة من شروح
وتعليقات لتلامذة القاضي عبد الجبار لشرح الاصول الخمسة على تحقيقه لمخطوطة
(ديوان الاصول) لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وما لخصه ابو ريبة من
أراء المعتزلة / ص ٦٢٦ نشر وزارة الثقافة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٨ م ومنشور إلى ذلك دائما ب : ديوان الاصول وقد
جمعنا بين النصين : عن المختصر وديوان الاصول .

(٢) المختصر ١٩٩ .

(٣) ديوان الاصول ٦٢٦ .

(٤) ظ الشهرستاني : المال والنحل ١ : ٤٤-٤٥ .

ما يتفرع عن اصل التوحيد :

يتفرع عن اصل التوحيد عند المعتزلة مجموعة قضايا تمثل في تفصيلاتها آراء في العقيدة وتتناول مباحث متعددة يتناولها البحث بالتفصيل مركزا على توظيف النصوص القرآنية فيها :

أ - طبيعة استحقاقه تعالى الصفات :

من وجوه التوحيد في نظر المعتزلة انه تعالى واحد في كل وجه ومن مصاديق ذلك أنهم نفوا عنه تعالى صفات زائدة على الذات وقالوا إن صفاته تعالى عين ذاته فهو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بنفسه، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة بنفسه، لأنها لو شاركته في القدم لشاركته في الإلوهية.

يعبر القاضي عبد الجبار عن التوحيد في هذا الجانب بقوله (العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به)^(١) وحده فيما يتعلق بالصفات الأصل فيه ان يعلم: (انه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف او عجز وانه قادر على جميع أجناس المقدرات)^(٢) وهي قدرة لنفسه وليست بقدرة ، وفي صفة العلم جملة القول (انه يجب ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل او سهو وانه عالم بجميع المعلومات(كذا)^٣ على الوجه الذي يصح ان تعلم عليها)^(٤) وفي صفة الحياة (جملة القول ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها في حال من الأحوال لا بموت ولا بما يجري مجرى ذلك)^(٥) وهكذا في صفاته تعالى نجد القاضي عبد الجبار يصور رأي المعتزلة بعينية الصفات للذات فهو عالم قادر حي بنفسه لا يعلم وحياة وقدرة ...

(١) شرح الاصول الخمسة ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٥ .

(٣) كذا بالنص والصحيح بالمعلومات جميعها

(٤) المصدر نفسه ١٦٠ .

(٥) المصدر نفسه ١٦٦ .

ويرى القاضي عبد الجبار ان هذه المسألة ليست مما يستدل عليه بالسمع واصل المعتزلة المنهجى (المعيارى) فى بناء اصولهم على اسس عقلية يخالف ذلك لهذا فهو حين يرد على المخالفين فى قوله فى الصفات - وهو هنا هشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ) بانه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان محدثة وتعلقه بالسمع فلورد دليلا آيات كريمة (كقوله تعالى : { وَتَبْلُوتَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ } (محمد/٣١) وحتى إذا دخلت على الفعل المضارع افادت الاستقبال وهذا يدل على انه تعالى حصل عالما بعد إذ لم يكن عالما وقوله تعالى : { التَّنِ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا } (الأنفال/٦٦) قالوا : فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم فيجب ان يكون عالما بعلم محدث (١) نلاحظ ان رده يأخذ طريقين (٢) :

يتمثل الأول فى توضيح الاساس المعيارى السابق الاشارة والذي يرتبط بالاصول العقلية للمعتزلة والقائم على عدم جواز الاستدلال بالسمع على مسألة تنبئ صحة السمع عليها وذلك (لأن الاستدلال عليها ((بذلك)) يجري مجرى الشيء على نفسه وذلك مما لا يجوز) ولأنه استدلال بالفرع على الأصل .

اما الآخر فهو توجيهه للآيات الكريمة التي احتج بها المخالف بما يؤيد رأيه حيث يقول (ان العلم قد ورد بمعنى المعلوم : يقال جرى هذا بعلمي أي وانا عالم به .. ويقال هذا علم ابي حنيفة وعلم الشافعى ، أي معلومهما ، وإذا ثبت هذا فقوله تعالى : { حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ } المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم ، وقوله تعالى { التَّنِ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا } أي وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه ...) .

كما يرد من وجه آخر على من يتصور انه تعالى يستحق هذه الصفات

(١) شرح الاصول الخمسة ١٩٤ .

(٢) المصدر ١٩٤-١٩٥ ، وينظر ديوان الاصول ٥٨٣ .

لمعان قديمة بانه لو كان الامر كذلك (لوجب ان تكون مثلاً لله تعالى)^(١) وهو هنا يتخذ الطريقين السابقين أنفسهما في الرد ، فالمسألة مما لا يستدل عليه بالسمع اما الآيات التي يستدلون بها^(٢) كقوله تعالى { أنزله بعلمه } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى : { ولا يحيطون بشيء من علمه } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى : { فلنقصن عليهم بعلم } (الاعراف/٧) ويستدلون على القدرة بقوله تعالى { والسماء بنيانها بأيد وانا لموسعون } (الذاريات/٤٧) أي بقوة وقوله تعالى : { هو أشد منهم قوة } (فصلت/١٥) . فيرى ان الاستدلال بالآيات هنا استدلال بالظاهر ولا تعلق لهم به (لأن هذه الباءات انما تدخل في الآلة كقولهم : امشي برجلي واجذب بيدي .. وليس العلم بآلة فيما دخل فيه)^(٣) .

اما إذا عدل عن الظاهر إلى التأويل فليس الخصم أولى منه بذلك ولذا فهو يؤول الآيات بما يوافق أصول المعتزلة (الدلالة العقلية) :

فقوله تعالى : { أنزله بعلمه } أي وهو عالم به .
وقوله تعالى : { ولا يحيطون بشيء من علمه } أي معلوماته .
وأما صفة القدرة واستدلالهم عليها بقوله تعالى : { هو أشد منهم قوة } (فصلت/١٥) فيجب أيضاً حملهُ على ما يوافق أدلة العقول .
فمعنى الآية المراد بها (وصف اقتداره وانه أقدر القادرين)^(٤) .

ب - نفي التشبيه والتجسيم :

يمثل التنزيه المطلق للباري تعالى عن مشابهة المخلوقين والاتصاف بلوازم الجسمية ركيزة أساسية في أصل التوحيد عند المعتزلة وقد اجمعوا على ذلك .
يقول الأشعري واصفا عقيدتهم في التوحيد انهم (اجمعوا على ان الله

(١) المصدر نفسه ١٩٧ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢١١ ، ديوان الاصول ٥٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ٢١٢ ، وينظر أيضاً ديوان الاصول : ٥٨٣ .

(٤) ينظر تأويله للآيات في شرح الاصول الخمسة ٢١٢ .

واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس : بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسدة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول في الامكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ...)^(١) .

كما نقل الشهرستاني صورة التنزيه المعتزلي عن التشبيه بأنهم اتفقوا على (نفي التشبيه في كل وجه : جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا)^(٢) .

هذا الموقف التنزيهي يلخصه القاضي عبد الجبار بقوله (وجملة القول في ذلك ان الذي يلزمه (المكلف) ان الله تعالى لم يكن جسما فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ، ولا يجوز ان يكون على هذه الصفة بحال من الاحوال)^(٣) .

والحق ان هذه القضية اخذت حيزا واسعا من ساحة الخلاف الفكري بين المذاهب الكلامية الاسلامية . والنقطة المحورية في هذا الخلاف كانت منطلقاتها الرئيسية (الاصول) عقلية إلا ان ترتب الخلاف ظهر اكثر ما يكون جلاء من خلال الموقف من النصوص القرآنية التي جاءت الكثير من ظواهر الآيات فيها بما يتنافى مع لوازم الالهية وتنزيهها عما لا يليق بالذات المقدسة فالتعارض الحقيقي يبدأ من نقطة الانطلاق في التعامل مع تلك النصوص .

وكان موقف المعتزلة من هذه القضية محكوما تماما باصولهم وأسسهم العقلية في التعامل مع عموم قضايا العقيدة فضلا عن التعامل مع النصوص السمعية كمادة لصياغة تلك العقيدة او الاستدلال عليها او رد شبه المخالفين اياها .

(١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٦ .

(٢) المال والنحل ١ : ٤٥ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ٢١٦ ، ٢٣٠ .

فأصول المعتزلة كما منرى تعلقت بتثبيت مرجعيات تمثل أصول غير قابلة للاحتمال وتتمثل في ثوابتهم العقلية في اصولهم الخمسة وعذ ما وافقها من النصوص كله صنوا في الأحكام والاصلائية يصلح للتعرف والاستدلال ويجب المقايسة اليه وتحكيمه على الشق الثاني من تلك النصوص مما يخالف الأصول العقلية ويتقاطع معها وبالتالي يقع حله الأول عندهم في عذه متشابهها فيكون ان تترتب عليه معالجاتهم المنهجية ممثلة في :

١ - عرضه على المحكم لتحديد اطار عام يبعده عما ينفية المعتزلة كله ويروونه مخالفا .

٢ - عرضه إلى أصولهم العقلية العالمة التي تتواءم مع المحكم من الكتاب .

٣ - استفادة مرجعية الأصول المساندة الأخرى في إملاء الفراغات التي ليس للدليل العقلي الخوض فيها - من المعالجات الفنية البحتة - او التي لم يتفرغ النص نفسه لمعالجتها تفصيليا كالضوابط اللغوية والبلاغية .. الخ .

هذه الأمور الثلاثة مما يقع ضمن اطار التأويل لدفع التعارض بين النص والأصول فكان هذا هو طريق المعتزلة في التعامل مع تلك الآيات المتشابهة وخصوصا ما استلزم منها في ظاهره الوقوع في مغبة التجسيم والتشبيه واهم تلك النصوص ما ورد فيه ذكر صفات خبرية كالوجه واليد والساق والاستواء على العرش والجنب والبعد والقرب والمجيء .. الى غير ذلك حيث نلاحظ هنا ان منهج المعتزلة تجاه هذه الآيات تمثل في انهم (اوجبوا تأويل الآيات المتشابهة وسموا ذلك النمط توحيدا)^(١) كما يعبر الشهرستاني. فهم جميعا يؤولون كل آية توهم تشبيهه الباري ويحكمون فيها إلى قوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/ ١١) . لأنها تشبيهه بالحوادث

او تنسب اليه ما يصوره جسما ويردون بأدلة العقل والنقل اقوال المشبهة والمجسمة ، وللنص القرآني ظهور واضح في هذا الرد الذي ينطلق من نفي لوازم الجسمية عنه تعالى لانه لو كان جسما لوجب ان لا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب والبعد ، والاجتماع والافتراق ، وكان يجب ان يكون محدثا كهذه الاجسام وايضا فكان يجب ان يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الاجسام إلى ذلك)^(٢) ، ومن النماذج على تأويل الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية :

(١) المال والتحل ١ : ٤٥ .

(٢) للقاضي عبد الجبار : المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٥ .

صفة الوجه

ينقل الأشعري عنهم موقفا اتفاقيا على قولين^(١) :

الأول : لأبي الهذيل العلاف (ت بعد ٢٢٦ هـ) وهو : ان وجه الله هو الله .

الثاني : يستند إلى الآية { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧) .

وممن يمثله النظام (ت بين ٢٢١-٢٣١ هـ)^(٢) ويرى ان معنى الآية : ويبقى ربك ، من غير ان يكون يثبت وجهها يقال انه هو الله او لا يقال ذلك فيه .

ولا شك في ان القولين عموما يتوافقان مع التنزيه ولا يشيران إلى إثبات الوجه بالمعنى الظاهري .

وكان القاضي عبد الجبار اكثر وضوحا في ربط الآية بأصل التوحيد القائم على نفي التشبيه وان توصل إلى المعنى نفسه الذي للآية ، فالآية لا تدل على إثبات وجه له ، تعالى عن قولهم ((المجسمة)) وسنده في ذلك اللغة العربية (لغة النص) واستعمالاتها للفظ الوجه ذلك ان الوجه فيها (قد يراد به ذات الشيء ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأي ، ووجه الامر ، ووجه الطريق ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك في ان المراد به نفسه ، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب ما يستعمل فيه ، فإذا صح ذلك وجب ان يكون المراد : ويبقى ربك)^(٣) .

وفي قوله تعالى { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨) .

نجد القاضي يستحضر تفاصيل الأسس اللغوية نفسها في استعمال لفظ الوجه معتمدا عليها في رد استدلال المجسمة بالآية إذ يرى ان المراد بها : (كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال : وجه الثوب جيد ، أي ذاته جيدة)^(٤) .

(١) ظ مقالات الإسلاميين ١ : ٢٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ٢٢٨ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٣٧-٦٣٨ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٢٢٧ .

صفة العين

يجمع المعتزلة على انكار العين لله تعالى وينقسمون على فرقتين في طبيعة حيثية هذا الانكار فمنهم من انكر اصلا ان يقال : انه ذو عين وان له عينين ومنهم من قال بالعين وانه تعالى اراد بها العلم ، وانه عالم ، وتأول قوله تعالى : { ولتصنع على عيني } (طه/ ٣٩) أي بعلمي ^(١) .

وهذا ما يؤيده القاضي عبد الجبار فهو حين يرد على المجسمة استدلالهم بالآية وقولهم : انه تعالى اثبت لنفسه فيها : العين ، وذو العين لا يكون إلا جسما ، يرى ان الأصل في لفظ العين في اللغة ان تكون بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعيني أي بعلمي وهو يؤكد ضرورة هذا التأويل في اللفظ هنا وإلا استلزم تعدد الاعين حسب دلالة ظاهر آية أخرى يقول (ولولا ما ذكرناه وإلا لزم ان يكون لله تعالى عيون كثيرة لانه قال : { بأعيننا } والمعلوم خلاف ذلك) ^(٢) فهذه الآية الثانية قوله تعالى : { وتجري بأعيننا } (القمر/ ١٤) تقتضي التعدد ويرى ان تأويلها يكون ايضا على ان المراد بالعين فيها هو العلم حيث قال : (انها تجري ونحن عالمون بها ، فكفى بالأعين عن علمه بأحوالها . كما يقال : هذا بمرأى من فلان وسمع ، ويقال لفلان عين ، إذا تحسس الخبر ليعرف ..) ^(٣) . فلا بد مع الآية الثانية من مخالفة الظاهر إذ ان (حمله على ظاهره يمتنع لأنه يوجب ان الله عيونا كثيرة ، لا عينين) ^(٤) . ومثل هذا يقوله مع الآية الأخرى التي ذكرت العين فيها بالجمع وهو يلزم في تأويله إياها من استند إلى الظاهر من المجسمة فالآية لا تدل على ما يقولون لأن ذلك يقتضي ان يكون له اعينا وذلك يبطل قولهم : (لأن من يصرح بالجسم منهم ، وبإثبات الجوارح ، يثبت كمثل صورة آدم ، ولا يثبت له إلا عينين) ^(٥) ثم ينتهي إلى تأويل الآية على مسلكه مع الآيات المشابهة إذ يوجب (ان يكون المراد بذلك :

(١) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ١ : ٢٤٨ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٢٧ .

(٣) المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٨ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) متشابه القرآن ٢ : ٦٣١ .

اثباته عالما بجميع ما يحصل من العباد ، وهذا كما يقال ان هذا الشيء وقع بمرأى مني وسمع (١) وهكذا نجد ان صفة العين منسوبة لله تعالى اينما وردت فتأويلها عندهم : العلم بالمضاف اليها وهو معروف في كلام العرب (٢).

صفة اليد

اجمعت المعتزلة فيما ينقل الأشعري على موقفين تجاه صفة اليد (٣) :

الأول : ينكر مطلقا ان يقال لله يدان .

الثاني : ومنهم من زعم ان لله يدا ، وان له يدين وذهب في معنى ذلك إلى ان اليد نعمة ..

ولا شك في ان الموقفين لا يختلفان عن بعضهما لمن تصور مسلك المعتزلة المنهجي تجاه المتشابه من الآيات ، إذ ان الفريق الأول لا يكفيه مجرد الانكار لليد فلا بد له من معالجة ظواهر النصوص القرآنية التي تنسبها له تعالى ، أي لا بد من التأويل وهو الذي عليه الموقف الثاني .

فينتج انهم جميعا ينكرون اليد مطلقا ولا بد لهم من معالجة النصوص فهم فريق واحد غاية الأمر ان الأول ربما لم يتصد لعملية التأويل فعلا وان اعترف بضرورتها .

وهذا ما ينطبق على الصفات الأخرى ايضا كما سنلاحظ ونلاحظ مثلا ان المعتزلة منذ بداياتهم يؤولون اليد النعمة كما عليه النظام (٤) كما يؤولونها بمعان أخرى بحسب السياق الذي ترد فيه .

فالقاسم الرسمي مثلا يؤول اليد في قوله تعالى : { خلقت بيدي } ان معناها بقدرتي وعلمي ، يريد اني على ذلك قادر وبه عالم توليت ذلك بنفسي ، لا شريك لي في تدبيره وصنعي : لا ان قدرتي وعلمي ونفسي

(١) المصدر نفسه .

(٢) ط النيسابوري : ديوان الاصول ٥٩٩ .

(٣) ط مقالات الإسلاميين ١ : ٢٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ١ : ٢٢٨ ، ٢٦٦ .

غيري) ^(١) . وهو يستفيد من السياق الذي وردت فيه اللفظة حيث قال تعالى : { قال يا إبليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين } (سورة ص/٧٥) .
 في تفسيرها بآيات أخرى اتحدت معها في الموضوع مما يقع في باب تفسير القرآن بالقرآن حيث قال : (وقد بين معنى هذه الآية في آية أخرى فقال : { ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون } (آل عمران/٥٩) وقال جل ثناؤه { انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل/٤٠) يريد إذا كونا شيئا كان ^(٢) .

ويؤول اليد بالنعمة في قوله تعالى : { بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء } (المائدة/٦٤) . حيث يقول : (وتأويل ذلك عند اهل العلم : بل نعمته مبسوطتان على خلقه : رزق موسع ، ورزق مضيق ينفق كيف يشاء أي يفعل لذلك ما هو اصلح لعباده ^(٣)) . ويتضح من ذلك ان التننئة كما يرى عائدة إلى نوع الرزق من حيث التوسعة والتضييق الا ان القاضي عبد الجبار الذي تأول اليد في الآية بالنعمة ايضا يرجع التننئة فيها إلى نوع النعمة من حيث صلتها بعمل العبد إذ يرى انه تعالى اراد : (نعم الدنيا والدين ^(٤)) ثم وافق تأويل القاسم الرسي بالرزق بقوله : ان ذلك جاء (إبطالا لقول اليهود : ان يده مغلولة ، لانهم ارادوا انه بخيل يقتتر الارزاق على خلقه ، ويبين ذلك انه تعالى شبه بقوله { لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا } (الاسراء/٢٩) وانما اراد ان انفق قصدا لا اسرافا ولا اقتارا ^(٥) .

(١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المختصر ١٨٨ .

(٥) المصدر نفسه .

وهو في هذا التأويل انما ينطلق من أصول المجاز في الاستعمال لليد بمعنى النعمة كما يقال لفلان علي يد ، وايداً^(١) .

ويؤول القاسم الرسي اليد بمعنى الاضافة للقدرة والملك ففي قوله تعالى :

{ تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير } (الملك/١) يرى انه يعني : له الملك ويستند إلى لغة العرب حيث يقولون : الملك بيد فلان ، وقد قبض فلان الملك والارض ، وذلك في قبضته وبيمينه ، يعنون : في قدرته وملكه ، كذلك السموات والارض وما بينهما وما فيهما في قبضة الله وبيمينه يعني في قدرته وملكوته وسلطانه اليوم ويوم القيامة وفي كل وقت^(٢) .

ويؤول القاضي عبد الجبار اليد في قوله تعالى : { يد الله فوق

أيديهم } (الفتح/١٠) بما يبعد ما تراه فيها المشبهة من خلال ما يلزم عنها إذ يرى انه : (لا يصح تعلق المشبهة به في إثبات اليد لله تعالى ، وذلك ان ظاهره يوجب جواز المصافحة عليه وجواز اليمين على يده ، حتى يصح فيه معنى الفوق ، وقد علمنا ان القوم لا يجوزون ذلك)^(٣) ويرى ان المراد بها القوة والقدرة فهو ينفي ايضاً تفسير الفوقية هنا بالمكان انطلاقاً من ظاهر النص حيث يقول (ولا يكون في وصفه - تعالى - بأن يده فوق أيديهم ، على معنى المكان على هذا الوجه فائدة لأن الضعيف قد تكون يده فوق يد القوي . فالمراد بالآية إذا علمنا المقصد انه اقوى فيهم واقدر)^(٤) .

ومما يقع تحت صفة اليد ايضاً نسبة (اليمين) و (القبضة) له تعالى وذلك في قوله تعالى : { وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون } (الزمر/٦٧) حيث يؤول القاضي عبد الجبار ذلك بانه جاء على سبيل التمدح والمبالغة فلا يصح تعلق المشبهة بالآية ان له تعالى يمينا

(١) المصدر نفسه .

(٢) اصول العدل والتوحيد ١٠٧ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٢٠ .

(٤) المصدر نفسه .

ولا كفا وسنده في ذلك لغوي (لأن التعارف في اللغة ان التمدح بما يجري هذا المجرى انما يريد به الملك والاعتقاد ليصح فيه التمدح ... وانما ارادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا لأن حظ اليمين في هذا الوجه اقوى منه في حظ الشمال .. وكذلك فاقما يراد بان الشيء في قبضة فلان ، انه يصرفه كيف اراد ، وانه مستجيب له فيما شاء ، فلما كانت الارض هذه حالها مع الله تعالى وكذلك السموات ، جاز ان يتمدح بانها في قبضته وان السموات مطويات بيمينه ^(١) .

صفة الساق

ففي قوله تعالى : { يوم يكشف عن ساق } (القلم/٤٢) نجد ان القاضي عبد الجبار يؤول الآية انطلاقا من استعمالات اللغة العربية حيث يرى ان معنى الساق هنا الشدة والمراد بالآية شدة أهوال يوم القيامة كما يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها ^(٢) .

ويرى ان هذه الآية لا مجال لتعلق المشبهة بها على رأيهم لا سيما ان الظاهر لا يساعد على هذا التعلق إذ انه (ليس في الظاهر إضافة الساق إلى من هوله ، لو كان المراد بالساق الجارحة ، فمن أين ان المراد إثباته لله تعالى عنه؟) ^(٣) .

صفة الجنب

ففي قوله تعالى : { او تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله } (الزمر/٥٦) . نجد ان القاضي يؤولها استنادا إلى قوانين اللغة واساليب التعبير فيها ليبعد استدلال المشبهة بها اذ يرى انها : (لا تدل على ان الله جنبا على ما تقوله المشبهة وذلك ان هذه اللفظة إذا ذكرت مع الفعل الذي يفعل للغير او لأجل الغير وينتهي إلى ان المراد به الذات وهو الذي يستند في هذا إلى ما يعقل فيه الكلام عند العارفين به فيقول (وهو الذي يعقل من قول القائل : احتملت هذا في جنب فلان ، وليت المال في جنب فلان . فاقما اراد الله تعالى : على ما فرطت في

(١) المصدر نفسه ٢: ٥٩٨ .

(٢) المختصر ١٨٧ ، متشابه القرآن ٢: ٦٦٣ .

(٣) ظ المصدران والصفحات نفسها .

ذات الله . ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يفد البتة ^(١) . ومن المعتزلة من تأول الجنب هنا بالامر فمعنى الآية ما فرطت في امر الله ^(٢) .

نسبة لوازم الانتقال والحركة كالمجيء والابتداء

فالمجيء كقوله تعالى : { جاء ربك والملك صفا صفا } (الفجر/٢٢) . حيث يؤول القاسم الرسمي الآية على اساس نفي كل ما يوهم الانتقال والمكان وكون المجيء هنا بمعنى المجيء لآيات الله فمعنى الآية معه : جاء الله ، جل ثناؤه ، بآياته العظام في مشاهد القيامة وجاء بتلك الزلازل والأهوال، وجاء بالملائكة الكرام فتجلت ((فانجلت)) الظلم وانكشفت عن المرتابين البهم وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ^(٣) فكانه يريد تقدير محذوف بين اللفظ الموجب ظاهره للتجسيم ولفظ الجلالة .

وهذا مسلوك القاضي عبد الجبار نفسه إذ يرى ان هناك محذوفا وان يبعد مع تقديره ما تعلق به المشبهة في انه تعالى يجيء ويذهب لأنه لو كان كذلك لكان محدثا مدبرا مصورا فالمراد بالآية مع هذا التقدير للمحذوف (جاء امر ربك او متحملو امر ربك للحاسبة والفصل ^(٤)) وسنده هنا الاستعمال اللغوي فيما يقال : (عند التنازع في الامر الذي يرجع فيه إلى بعض الكذب : إذا جاء الشافعي فقد كفانا ويراد بذلك كتبه ^(٥)) . وكذلك في قوله تعالى : { فاتى الله بنيانهم من القواعد } (النحل/٢٦) .

وقوله { فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا } (الحشر/٢) . حيث يسلك المعتزلة - والرسي هنا - المسلك السابق نفسه في التأويل بتقدير محذوف حيث يكون المراد بهذه الآيات وامثالها في المعنى انه تعالى (اتاهم بعذابه وامره ، ليس انه اتاهم بنفسه زائلا ، وكان في مكان فكان عنه منتقلا ، ولذلك يقول القاتل للرجل إذا جاء بامر عجيب : لقد اتيت بأمر عظيم ^(٦)) .

(١) المصدر نفسه ٢ : ٥٩٧ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٦ .

(٣) اصول العدل والتوحيد ١٠٨ .

(٤) مثالبه القرآن ٢ : ٦٨٩ وينظر ايضا المختصر ١٨٨ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المختصر ١٠٨ ، ١٠٩ .

الاستواء

مما ترتب عن اصل التوحيد ايضا تنزيهه تعالى عن الاستواء الذي يستلزم الجسمية . ونلاحظ هنا ان اغلب متكلمي الاسلام قد تأولوا هذا المعنى لله تعالى ونفوا لوازمه المؤدية للتشبيه ، كما نلاحظ انهم تطابقوا تقريبا في تأويلهم له بمعنى الاستيلاء كما كانت مرجعيتهم الأولى في تأويل الآية وهي اللغة واحدة وخصوصا ما جاءوا به من شواهد تدلل على المعنى الذي يروونه للاستواء .

من اول الاشارات التطبيقية لتأويل الايات التي ورد فيها الاستواء ما يرد عن ابي علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) حيث يستند إلى اللغة وقوانينها في توجيه المعنى في الآية إذ يرى ان الاستواء في قوله تعالى : { هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى إلى السماء } (سورة البقرة/ ٢٩) يعني : القصد فيكون معنى الآية : ثم قصد لخلق السماء ، واراد ذلك ، ولذلك عداه بـ (إلى) . ولا يكاد يعدى بـ (الى) ذلك إذا اريد به الاستواء على المكان ^(١) . ونفي المكان عن الباري بما يقتضيه تنزيهه عن الجسمية هو الحثية الرنيسة في تأويل القاضي عبد الجبار للاستواء حيث بنى استدلاله على نفي الجسمية التي يقتضيها ظاهر قوله تعالى : { الرحمن على العرش استوى } (طه/ ٥) على :

اولا : تحكيم الأسس العقلية (الأصول) في كون هذه المسألة مما لا يجوز الاستدلال عليه بالسمع لان صحة السمع موقوفة عليه .

ثانيا : بتأويل الآية وفقا لقوانين اللغة واستعمالات العرب فقال عن الاستواء فيها انه بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة ^(٢) وبذلك رد استدلال المجسمة بالآية على شبهتهم بان الاستواء بمعنى القيام والانتصاب وهي من صفات الاجسام فيجب كونه جسما ^(٣) .

ونجد التأويل الذي ينقله د. عبد الهادي ابو ريذة عن المعتزلة في تحقيقه ديوان الأصول للنيسابوري يتطابق مع هذا التأويل الوارد عن

(١) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ١ : ٧٤ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٢٦ .

(٣) المصدر نفسه .

القاضي ويبدو انه من آرائه وموارد التطابق ان الاستدلال بني على الاصلين المذكورين انفسهما: حيث لم يجوز الاستدلال بالسمع لانه استدلال بالفرع على الأصل .

وفي الثاني انه اول الآية بتأويل القاضي عبد الجبار نفسه فالمراد بالعرش هو الملك والمراد بالاستواء هو الاستيلاء والغلبة وانما خص العرش بالذكر لعظمته وزاد هنا اصلاً ثالثاً للاستدلال يتعلق بلوازم الالهية بطريقة يتحاشى معها المحذور الوارد في الاستدلال الأول وهو الاستدلال بالفرع على الأصل حيث يرى ان نفي الجسمية هنا ضرورة لا مجال للتغاضي عنها إذ يلزم من انه لو فرض ان الله تعالى جسم ، لكان جسماً حياً مختصاً ببنية مخصوصة وبتأليف وتركيب من لحم ودم ورطوبة .. فكان محدثاً ، ومن كان كذلك لم يستحق الالهية ، فلا يصح الاستدلال بقوله ^(١) . ونلاحظ ان هذا الاستدلال الاخير متفرع عن الاستدلال الأول .

وفي قوله تعالى : { ثم استوى على العرش } (الرعد/٢) .

يكفي القاضي عبد الجبار باستحضار مرجعية اللغة وقوانينها في كشف دلالات اللفظ بما يحقق التنزيه المطلق إذ يرى ان معنى الآية : (انه استوى واقتدر وملك ، ولم يرد تعالى بذلك انه تمكن على العرش جالسا ، وهذا كما يقال في اللغة استوى البلد للامير او استوت هذه المملكة لفلان ، وقال الشاعر :

من غير سيف
ودم مهراق

قد استوى بشر
على العراق

ولم يرد جلوسه او انما اراد استيلاءه واستعلاءه ^(٢) وليؤكد تأويله يدخل عنصراً جديداً يستحضر أصول اللغة إذ انه لولا ان يكون تأويله هو معنى الآية لما تحقق معنى التمدح الذي قصدت اليه (لأن كلا يصح ان يجلس على سريره وعلى مكانه ، وانما خص العرش بالذكر لأنه اعظم خلقه ، فنبه به على انه على غيره اشد اقتداراً ، كما قل : { رب العرش

(١) ديوان الاصول ٥٩٨ .

(٢) المختصر ١٨٦ .

العظيم { (التوبة/١٢٩) ونبه بذلك على انه بأن يكون ربا لغيره أولى ^(١) .
ونجد في استدلالات القاضي عبد الجبار على هذه المسألة مصداقا للمنهج
المعتزلي العقلي الذي يوظف الأصول المساندة لخدمة طروحاته . فانه يمكن
إن ينتزع من تعامل القاضي - الذي سبق إيراد - مع الآية جملة أمور :
١ - انه يفعل الأسس العقلية في التعامل مع النص القرآني من خلال
استدعائها للحكم في هذه القضية وتأكيد حاكميتها على النصوص .
٢ - انه يؤكد توزيع الاختصاصات بين المرجعيات حين يرفض
الاستدلال بالسمع على المسألة لأنها محكومة بأنها من الأصول والسمع فرع
فلا يجوز تحكيمه في مثلها .
٣ - نقل مرجعية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص بما يجعلها
تتوافق مع أصول الاعتزال إلى مرجعية ثلاثة لتأكيد مشروعية التأويل
العقلي وتحكيم أسسه إذ يجعل للغة الكلمة الفصل في هذه المسألة .

متفرقات

كما نجد العديد من التأويلات لنصوص قرآنية عديدة ورد في ظاهرها ما
يلزم عنه التشبيه أو التجسيم ونسبة ما لا يليق بواجب الوجود تعالى ومن
الأمثلة على ذلك ما جاء من تأويل المعتزلة لمسائل يتناولها البحث باختصار
بعد ان تبين بعض الأسس العامة لمنهج التأويل عندهم من خلال ما مر
وستكتمل بما سيأتي لاحقا . ومن الأمثلة على بعض تلك المسائل :

١ - وصفه تعالى بالنور : ففي قوله تعالى : { الله نور
السموات والأرض .. } (النور/٣٥) . يتعلق الثنوية بالآية ويزعمون انها
دالة على انه تعالى نور مستندين إلى الظاهر . ولكن المعتزلة يرفضون هذا
الاستدلال بدفعهم الأخذ بدلالة الظاهر . لأنه يستلزم مخالفة الأصول ويرد
دليلهم على رد الاستدلال بالآية إلى شقين :

(١) المختصر ١٨٦ وينظر ايضا متشابه القرآن ٢ : ٤٠٣ .

١ - رفض ما يلزم عنه لأن النور لا بد من ان يكون جسماً ، والجسم يكون محدثاً ، وصانع العالم لا يجوز ان يكون محدثاً
٢ - تأويل الآية بما يؤكد نتيجة المقدمات السابقة على ان المراد بها :
الله منور السموات والارض ، سمي الفاعل باسم الفعل وهذا كقول
العرب : فلان صوم وفطر ورضى وعدل .

ثم يستندون بعد مرجعية اللغة هذه إلى دلالة الآية نفسها في السياق إذ
يروون ان ما يدل على صحة هذا التأويل (قوله تعالى من بعد : { مثل
نوره كمشكاة } فلو كان الله تعالى نوراً لما جاز ان يضيف النور إلى
نفسه ، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه^(١) .

٢ - العندية مضافة إليه تعالى : ففي قوله تعالى : { ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم
يرزقون } (آل عمران/٦٩) . يشتبه المجسمة انها دالة على المكان .

ويرد ابو علي الجبلي ذلك ويفسر الآية على العلم فالمراد بها عنده (انهم
احياء في معلومه ((تعالى)) كما يقول احنا لصاحبه لا تظنن ان الامر كما
تقوله بل هو كذا وكذا عندي وعند الله وانما يعني بذلك انه كذلك في معلومه وهذا
هو ظاهر الكلام فلا تعلق لهم به^(٢) فهو هنا يشير إلى ان الآية لا تقتضي تلويلاً
وان ظاهرها كاف في دفع تعلق المجسمة بها .

٣ - الصعود مضافاً إليه تعالى : في قوله تعالى : { إليه
يصعد الكلم الطيب } (فاطر/١٠) يزول القاضي عبد الجبار الآية على
ان المراد بها انفراد تعالى بالحاكمية فمعناها (انه ((= العمل)) يرتفع

(١) ظ ديوان الاصول ٦٣٤ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار متشابه القرآن ١ : ١٧٢ .

إلى حيث لا حكام سواه ، كما يقال في الحادثة ارتفع امرها إلى الأمير ،
إذا صار لا يحكم فيها سواه (١) .

٤ - كونه في مكان : ففي قوله تعالى { وهو الله في السموات
وفي الأرض } (الأنعام/٣) يؤول الآية على ان المراد (٢) : انه عالم
بهما ، محافظ عليهما ، عن التغير والزوال مدبر لهما ويستدل على
صحة هذا التأويل بسباق الآية نفسها في قوله تعالى { يعلم سرهم
وجهرهم } بعدها .

وفي قوله تعالى { أأنتم من في السماء ان يخسف بكم
الأرض } (الملك/١٦) .

يرى القاضي عبد الجبار ان تأويل الآية بتعلق المكانية بالسماء وليس
بالله تعالى فمعناها (ان في السماء نعماته وضروب عقابه ، لان عادته
ان ينزلها من هناك ثم يستدل بسباق الآية على صحة ذلك بقوله تعالى
{ ان يخسف بكم الأرض } فنبه به على ذلك (٣) .

ج - الرؤية

يكاد موقف المعتزلة في الرؤية وانكارها يمثل في منهجهم اصلا من
الأصول قائما بنفسه (٤) يمكن زيادته على الى اصولهم لولا تحديدهم لها
بهذه الخمسة بحيث ينضوي ضمن اصل التوحيد ويقع في اطار تنزيهه
تعالى عن التشبيه والتجسيم .
والمعتزلة مجمعون على انه سبحانه لا يرى بالابصار ولكنهم اختلفوا
- كما ينقل الأشعري - في الرؤية القلبية فقال ابو الهذيل واكثر المعتزلة

(١) المختصر ١٨٧ .

(٢) المصدر نفسه ١٨٧ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) كما يستفيد ذلك د. علي سامي النشار ط : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ : ٢٣٠ .

نرى الله بقلوبنا ، وحتى هذه الرؤية ، محكومة عندهم بالتأويل ، إذ أن معناها أنا نعلمه بقلوبنا . وانكر آخرون هذه الرؤية^(١) .

بل أنكر البصريون أصل تأويل الرؤية بمعنى العلم في قوله تعالى

{ ربي أرني أنظر إليك } (الاعراف/١٤٣) لأن ذلك (يتيح للمخالفين

ثغرة ينفذون منها إلى مهاجمة الفكر المعتزلي القائم على نفي الرؤية تماما حتى ولو على سبيل العلم)^(٢) ووصل ذلك النفي حدا قال معه

بعضهم بتكفير من يقول بجوازها من المخالفين بل بكفر من يشك في كفر القائل بها وقال آخرون بعدم التكفير وعلّة ذلك (أن الجهل بانه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلا بنفسه ولا بشيء من صفاته)^(٣) .

وتشديدهم التكفير على القول بالرؤية عليه - سبحانه وتعالى - يعود

إلى ما يترتب عليها من لوازم تؤدي إلى عدّه - تعالى - جسما او متحيزا

حيث الرؤية من صفات الاجسام وكذلك لأنها تقتضي المقابلة - وهذا اهم

ادلتهم العقلية في نفيها - لوجود الشيء المرئي في جهة مقابلة للرائي

وذلك محال في حقه تعالى^(٤) . وصورة الرؤية المرفوضة وحدودها كما

يرى القاضي : أنه تعالى لا يرى بالابصار لا في دار الدنيا ولا في دار

الآخرة مع جواز الرؤية بالمعرفة والعلم عليه . فنحن لا نراه الآن ، ولو

افترضنا رؤيته لوجب ان نعلمه ، لأن من حق ما نراه ان نعلمه على ما

هو به ولما كنا نفتقد العلم الضروري به ، تعين انه ليس بمرئي لنا الآن^(٥) .

ويقوم القاضي دليله العقلي في نفيها عنه تعالى في الآخرة على

جوانب علمية تتعلق بطبيعة الأبصار وما يلزم لتحقيقه إذ يرى ان الرؤية

(تعني اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ويشترط في مثل هذا الاتصال

(١) ظ : مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٨ (بتصرف) وينظر القاضي عبد الجبار : المختصر ١٩٠ .

(٢) د. عبد الستار الزواي : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٢٥٦ منشورات وزارة الثقافة والاعلام بغداد ١٩٨٢ ط ١ .

(٣) ظ القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٢٧٦ ، الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٣٧ (بتصرف) .

(٤) ظ : الخياط : الانتصار ٦٧ ، ٦٨ ط ١ مصر ١٩٢٥ ، القاضي عبد الجبار المختصر ١٩١ ، شرح الاصول الخمسة ١٩١ (بتصرف) .

(٥) ظ المختصر : ١٩٠ ، متشابه القرآن ١ : ١٤٠ ، المعني (الرؤية) ٤ : ٩٩ .

تعين القوام المادي لها^(١) وهذا ما يوقع في التجسيم الذي يتعارض مع كونه تعالى منزهاً مطلقاً عندهم .

وعلى الرغم من أن مسألة الرؤية ، من تعلقات أصل التوحيد وبالتالي لا يصح الاستدلال على الأصل بالفرع كما هو مسلّمهم إلا أنهم في مسألة الرؤية تحديداً يرون جواز الاستدلال بالسمع على نفيها وذلك لأن صحة السمع لا تترتب عليها فيمكن معرفة صحة السمع مع الشك في أن الله تعالى يرى أو لا يرى ، والدليل على ذلك في رأيهم أن معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعمله وحكمته ... ذلك كله يمكن اثباته مع عدم القطع بأن الله يرى أو لا يرى ولذلك نجدهم يستدلون بالادلة السمعية - فضلاً عن العقلية - على نفيها وقد مارسوا عملية التأويل لكل النصوص التي تخالف هذا النفي كما استدلوا بأيات عديدة لاثبات رأيهم فيها ويمكن تناول بعض تطبيقاتهم في فهم الآيات في هذه المسألة من خلال استعراض بعضها كالآتي :

١- قوله تعالى { لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

الخبير } { الانعام/ ١٠٣ } وهم يعدون هذه الآية محكمة^(٢) فيستدلون بظاهرها من دون الحاجة إلى التأويل وبأنها جاءت لتوصل وتؤسس للموقف من الرؤية ولتنفيها مطلقاً وبأنها تكفي حجة على ذلك لما تضمنته من مجموعة من الدلالات تتبين خلال استعراض فهمهم إياها . ودلالة الآية بظاهرها على نفي الرؤية جاءت موافقة لأسس التأويل وضوابطه الذي يجب أن لا يلجأ إليه وان يبقى في فهم الدلالة على الظاهر ما دام الحمل على الظاهر أولى من الصرف إلى المجاز وتأويلها^(٣) .

ويقوم فهم المعتزلة للآية والاستدلال بها على نفي الرؤية على جملة أمور كالآتي :

أ - معنى الإدراك : إذ أنه متى قرن البصر به لا يعرف في اللغة أن يراد به الرؤية بالبصر وإن الرؤية بالبصر والإدراك بالبصر متساويان ولذلك

(١) المغني ٤ : ٦٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار مثالبه القرآن ٢ : ٦٧٤، ٦٧٣ حيث يحكم الآية ويمتنع من كونها أصلاً يرد فيها باقي الآيات ويقايس عليها دلالات تلك الآيات ، وينظر أيضاً المختصر ١٩٠-١٩١ ، ديوان الأصول ٦٠٣ .

(٣) ينظر النقطة (٥) من أسس المنهج العقلي عند المعتزلة .

يجريان في النفي والاثبات على حد واحد والآية تنفي الادراك مطلقا فيجب ان نقطع بانه تعالى لا يرى بالابصار^(١).

ب - ان هذا النفي للادراك بالبصر جاء (تمدحا راجعا إلى ذاته ((تعالى)) وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته كان اثباته نقصا ، والنقص غير جائزة على الله تعالى في حال من الاحوال^(٢) وهم يستدلون بالاجماع على وقوع هذا المدح بنفي الرؤية ويردون على من اعترض : بأن لا مدح في الآية بدليل ان المصنوعات لا ترى وان كثيرا من الموجودات ايضا لا ترى ، يقولهم : ان المدح جاء في : نفي ادراك الابصار له ، وبانه لا تأخذه سنة ولا نوم يقتزن بالقول بانه الحي القيوم^(٣).

ج - وقد يعترض معترض بثبوت الرؤية المستند إلى ظاهر الآية : بأن الله يدرك الابصار ، فهو اذن مبصر ، فيجب ان يرى نفسه ، وكل من قال بانه يرى نفسه قال بانه يراه غيره^(٤).

ثم يكملون رد الاعتراض حتى مع التسليم بالظاهر وانه تعالى : { يدرك الابصار } بان المقصود هو : الرؤية بالابصار والله يدرك ويبصر لا يبصر كبصرنا وعلى هذا لا يمكن ان تنسب إليه الرؤية ولا يدخل تحت حكم الادراك الذي من نوع ادراكنا^(٥).

٢- قوله تعالى : { وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة } (القيامة/٢٢) يستدل مثبتو الرؤية بهذه الآية على رأيهم مستندين إلى ظاهرها ويقوم استدلالهم بها على اساس انها خاص في نسبتها إلى قوله تعالى { لا تدركه الابصار } على اساس انه علم ثم بنوا العام على الخاص فانتهوا إلى ان نفي الرؤية بقوله تعالى : { لا تدركه الابصار } خاص

(١) ظ متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ ، ٢ : ٦٧٤ ، المختصر ١٩٠ ، وينظر ايضا ديوان

الاصول : ٦٠١ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٢٢٣ ، متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ .

(٣) ديوان الاصول : ٦٠٢ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه :

بدار الدنيا وقوله تعالى : { إلى ربها ناظرة } خاص بالأخرة^(١) ويقوم رد المعتزلة على هذا الاستدلال على مجموعة أمور يصورها لنا القاضي عبد الجبار^(٢) :

أ - إن الآية في سياقها لم تحدد (النظر) بالبصر فلم نقل (ناظرة بالبصر) .

ب - إن النظر يحتمل عدة معان بأن يكون الناظر (مفكرا ، ومنتظرا للرحمة وطالبا للرؤية فهو محتمل إذا ولا يترك به ما لا يحتمل) .

ج - إن تأويل النظر في الآية بمعنى الانتظار فمعناها : منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة^(٣) .

ويجد القاضي عبد الجبار لتأويله هذا مستندا في الروايات عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين^(٤) .

د - استبعاد أن يكون النظر في اللغة هو الرؤية لأن النظر عبارة عن تقليب الحنقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته ، أما الرؤية فهي ادراكنا للمرئي كنتيجة لاتجاه الحاسة نحوه لا يتحتم أن يكون النظر مؤديا إلى الرؤية فالإنسان قد ينظر ولا يرى^(٥) .

وهم يستشهدون على هذا التحديد بمرجعية اللغة من خلال خزينها فيأتون بالعديد من الشواهد في إثبات أن النظر ليس هو الرؤية مثل قول القائل : نظرت إلى الهلال فلم أراه ... وقوله : نظرت حتى رأيت ... وقوله : نظرت فرأيت ، وهذا كله دال على التمايز بين النظر والرؤية .

كما أن من عادة العرب أن ينوعوا في النظر فيقولون : نظر نظر راض ، ونظر نظر غضبان ونظر نظر شزر فلو كان النظر هو الرؤية لكانوا ينوعون الرؤية كما ينوعون النظر^(٦) .

(١) المصدر نفسه : ٦٠٣ .

(٢) المختصر : ١٩٠ .

(٣) وهذا رأي القاسم الرسي في تأويل الآية ينظر اصول العدل والتوحيد : ١٠٥ .

(٤) المختصر : ١٩١ .

(٥) ظ ديوان الاصول : ٦٠٤ .

(٦) المصدر نفسه : ٦٠٣ .

وهم في مجال نفهم المطلق للرؤية بأنه حال من الاحوال يرفضون الكثير من الافتراضات بحصولها باعتبارات اخرى لا نخوض في تفصيلها مثل^(١) : ان يرى تعالى بحاسة سادسة .

انه كما ان الواحد منا يعقل القديم انه ذات مخصوصة موجودة من غير اشتراط المقابلة فكذلك يجوز ان يراه الواحد منا من غير اشتراط ذلك .

انه تعالى لا يمكن ان يرى لأن هناك موانع يمكن ان تمنع من الرؤية .
انه تعالى يخلق فينا في الآخرة ادراكا نراه به .

٣- قوله تعالى حكاية عن موسى : { رب أرني انظر إليك قال لن

تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني {
(الاعراف/١٤٣) يستدل المثبتون للرؤية بهذه الآية على انه (ﷺ) جوز الرؤية عليه تعالى فطلبها ويرد المعتزلة هذا الاستدلال من خلال فهم الآية ودفع الاستناد عليها اذ ان ظاهرها كاف في الدلالة على استحالة الرؤية وينبغي هذا الاستدلال على سياق الآية ودلالات ارتباط وتعلق بعضها ببعضها الاخر كالآتي :

أ- ان قوله تعالى { لن تراني } يدل على المنع من وقوعها^(٢) ذلك ان (لن) نفي على التاكيد وان استعملت في غير ذلك ففي سبيل التوسع والمجاز^(٣) .

ب- ان المراد بسؤال موسى (ﷺ) الرؤية طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهته تعالى لكي يعرف اصحابه انها مستحيلة عليه تعالى لانهم لم يقتنعوا بقوله ويستدلون على هذا التوجيه بأية اخرى تفيد استكبار الله تعالى لطلب قوم موسى (ﷺ) الرؤية وذلك بقوله تعالى : { يسألك اهل الكتاب

ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ، فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم }^(٤) (النساء/١٥٣) .

(١) ينظر المصدر نفسه : ٦٠٧-٦٠٩ تفصيلات ردود المعتزلة على هذه الافتراضات .

(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر : ١٩١ .

(٣) ديوان الاصول ٦١١ .

(٤) ديوان الاصول ٦١٠ .

وهذا التوجيه ينزه موسى (عليه السلام) عن طلب الرؤية لنفسه انطلاقاً من مسلك المعتزلة في تنزيه الانبياء عما لا يليق وطلب الرؤية مما يشددون فيه النكير حتى كفر بعضهم من قال بجوازها - كما اسلفنا - وهذا المسلك الأكثر رفضاً لقبول الرؤية بكل معانيها حتى العلم الذي قال به البغداديون يتبناه معتزلة البصرة حيث يقولون ان موسى ما طلب الرؤية لنفسه ويؤكد هذا ما ورد عن لسانه في قوله تعالى : { أتهلكنا بما فعل السفهاء منا } (الاعراف/ ١٥٥) فهو تبرؤ منه وانما زاد لنفسه طلب الرؤية (لأنه امام قومه وكان مطالباً بالرد على مثل هذا السؤال فتوجه به نيابة عن قومه فليس ثمة ذنب عليه وانما الذنب ذنب قومه^(١) كما ينزهون موسى (عليه السلام) من جانب آخر فيقولون بانه (لا يجوز ان يكون جاهلاً بالله وبانه لا يرى وانما هو لم يكن عالماً بحال نفسه ، وهل يمكنه ان يرى القديم تعالى او لا)^(٢) وقال ابو الهذيل العلاف ان الرؤية في الآية بمعنى العلم ورفض القاضي ذلك^(٣) .

٤- قوله تعالى : { كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } (المطففين/ ١٥) يستدل به مثبتو الرؤية انه تعالى يجوز ان يرى للمؤمنين يوم القيامة لانهم كحال الكفار . ويرد المعتزلة (القاضي عبد الجبار) ان هذا يستلزم الدلالة على جسم في مكان وهذا بين الفساد ويؤول الآية على ان المراد منها : (انهم عن رحمته ممنوعون)^(٤) .
كما ان الآية لم تقل انهم محجوبون عن رؤية الله تعالى فاستدلال المثبتين بها عدول عن الظاهر واذا عدلوا عنه فليسوا هم بأولي بالتأويل من المعتزلة وهنا يؤولونها بوجه آخر فيقولون ان المراد : انهم عن ثواب ربهم يومئذ لمحجوبون^(٥) ويرون ان هذا التأويل موافق للدلالة العقلية والسمعية وان استدلال المثبتين بالآية استدلال بدليل الخطاب (والاستدلال بدليل الخطاب في الشرعيات لا يجوز)^(٦) .

(١) المصدر نفسه ، وينظر د. عبد المتار الراوي : ثورة العقل ٢٥٢ .

(٢) ديوان الاصول ٦١١ .

(٣) ظ شرح الاصول الخمسة ٢٦٢ .

(٤) المختصر ١٩١ .

(٥) ديوان الاصول ٦١٣ .

(٦) ديوان الاصول ٦١٣ .

٥- قوله تعالى : { فمن كان يرجو لقاء ربه } (الكهف/١١٠) .

٦- قوله تعالى : { تحييتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب/٤٤) .

حيث تمسك مثبتو الرؤية بالآيتين على ان المراد باللقاء هو الرؤية^(١) . ويرد المعتزلة ذلك منطلقين من^(٢) :

١ - تحديد معنى اللقاء انه ليس الرؤية بل ملاقة جسمين وانه يستعمل في اللغة حيث لا تستعمل الرؤية مثلا يقال : رأيت فلانا وما لقينته والكيف يقول : لقيت فلانا ولا يقول : رأيت^(٣) .

٢ - إذا اراد المثبتون ان يعدلوا بلفظ اللقاء عن الظاهر إلى التأويل فليسوا اولى من المعتزلة بذلك لذا يلجأون إلى تأويلها بما يوافق ادلتهم العقلية والسمعية^(٤) .

٣ - يؤولون قوله تعالى : { من كان يرجو لقاء ربه } ان المراد به : من كان يرجو لقاء ثواب ربه^(٥) .

ويؤولون : { تحييتهم يوم يلقونه سلام } بـ : تحييتهم يوم يلقون ملائكته .

وهذا التأويل للآيتين يقوم على تقدير محذوف وان يذكر الله تعالى نفسه ويريد غيره ولذلك امثال كثيرة في القرآن^(٦) .

٤ - يلزمون المثبتين بان مخالفة هذا التأويل يلزم عنها ان المناقذين يرون

الله تعالى لقوله عنهم { فاعقبهم نقاما في قلوبهم إلى يوم يلقونه } (التوبة/٧٧) ، فاذا تأول المثبتون هذه الآية على ان المراد : يوم يلقون

عقابه . يطالبهم المعتزلة بقبول تأويلهم قوله تعالى : { فمن كان يرجو

لقاء ربه } بأن المراد هو : فمن كان يرجو لقاء ثواب ربه^(٧)

(١) المصدر نفسه ٦١١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٦١٢ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المصدر السابق نفسه .

(٧) المصدر نفسه .

ويرفض المعتزلة الاستدلال بالروايات والاخبار على قضايا العقيدة كما
اسلفنا في اسسهم العقلية ان كانت معتبرة اما مع عدم الاعتبار والظن في
الرواة والاسانيد فانهم يستبعدونها نهائيا ولذلك فقد ردوا الاستدلال بالروايات
على القول بصحة الرؤية^(١).

د - خلق القرآن

تمثل هذه المسألة نقطة تقاطع شديدة التأثير في تشكيل بنية العلاقة بين
التيارات الكلامية الاسلامية ، اذ بدأت معها المواجهات الدموية بين اتباع
المذاهب المختلفة عندما دخلت السياسة في توجيه دفة المسألة بتأييد الاتجاه
العقلاني الذاهب إلى (خلق القرآن) وضرب الاتجاه الآخر القائل
بقدمه^(٢) وكان من الافرازات المهمة لتعريض الناس إلى الامتحان في ما
يقولون حيال المسألة ان اخذت القضية بعدا مؤثرا في تعميق الهوة بين تلك
المذاهب وكان تعامل المعتزلة في الوقت الذي بزغت سلطتهم فيه ولا سيما
ايام المأمون (عبد الله بن هارون الرشيد ١٧٠-٢١٨ هـ) ومن بعده
المعتصم والواثق قاسيا مع المذاهب الاخرى حتى ان من اشهر ضحايا هذه
المسألة التي تحولت إلى محنة بالاسم نفسه الإمام احمد بن حنبل (١٦٤-
٢٤١ هـ) وانتهت تلك المحنة بمحنة مقابلة ايام المتوكل (٢٠٦-٢٤٧ هـ)
اذ انقلبت الامور على المعتزلة وصاروا هم البديل في تحمل معاناة سقوا
كاسها لمخالفهم في المسألة^(٣) ، وكان لهذه المحنة المقابلة اثرها الكبير في
تخطيم جهود فكرية احتاجت قرنا كاملا لتبني ، ومثل ذلك ضربة قوية
وجهت إلى الاتجاه العقلاني في الفكر الاسلامي .

ولسنا في مجال التعرض لهذه المحنة تاريخيا فذلك بعيد عن الهدف
الاساسي لهذا البحث وخلاصة موقف المعتزلة في المسألة انها من
تفرعات اصل التوحيد في واحد من مصاديقه المهمة ممثلا في تنزيهه

(١) القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة ٢٦٣ ، المقني ٤ : ٢٢٢-٢٢٧ في
تفصيل الموقف من الروايات مما لا مجال لتفصيله هنا وينظر ايضا ديوان الاصول :

٦١٣ .

(٢) ظ ابن النديم : الفهرست ١٢١ بيروت ١٩٦٤ ، الطبري : تاريخ الرسل
والملوك ١١ : ١٠٨٩ بيروت .

(٣) ظ ابن الاثير : الكامل في التاريخ ٧ : ٤٧ وما بعدها .

تعالى عن ان يكون محلا للحوادث^(١)

وهم يرون ان القرآن (كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث ، مفعول لم يكن ثم كان انزله تعالى على النبي ﷺ) ليكون (د الا على ثبوته ، كما جعله دلالة للناس من خلال الاحكام التي جاء بها ، ليرجع اليه المسلمون في حياتهم واحتياجاتهم إلى احكامه)^(٢) .

واساس استدلالهم العقلي على القضية مبني على ان الكلام عرض محدث وبالتالي فالقرآن وهو كلامه تعالى محدث ايضا وصورة الاستدلال يعرضها القاضي عبد الجبار بقوله : (إذا كان الكلام حروفا منظومة ، واصواتا مقطعة فهو عرض خلقه الله لأن الاعراض محدثة ، لهذا كان كلامه محدثا ، فإذا كان الكلام محدثا ، فالقرآن محدث ايضا ، لأن كلا منهما خلقه وحدثه)^(٣) وبما ان كلا منهما محدث وان الله تعالى منزّه عن ان يكون محلا للحوادث فليس الكلام محدث في ذاته تعالى وانما يحدثه تعالى في محل وهذا المحل يشترط ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم دون الله^(٤) وقد تبين لنا في فصل الإمامية تأييدهم حدوث القرآن وامتناعهم عن القول بأنه (مخلوق) تحرجا من اللفظ وما يوحيه من دلالات ، ورفض الأشعرية ومن قبلهم السلف القول بخلق القرآن وجاء الأشعرية بنظرية الكلام النفسي لتحاشي الاشكالات التي اثارها المعتزلة وبنوا استدلالاتهم عليها .

والمهم هنا ما يتعلق بتوظيف المعتزلة للنصوص القرآنية في تأييد رأيهم حيث لجأوا إلى ظواهر النصوص غالبا في الاستفادة منها لدعم توجيههم للقضية وهي ظواهر متعددة الصيغ وجهوها جميعا لتدل على حدوث القرآن كما ستلاحظ من خلال استعراض بعض تلك الآيات :

حقيقة الكلام وحدثه

في حقيقة الكلام نلاحظ ان المعتزلة ينفقون كثيرا في تأكيد خصوصية

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ٧ : ٣ (خلق القرآن تحقيق ابراهيم الابيلري ط ١ مصر ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ط ١ ١٩٦١ م) .

(٢) المصدر نفسه والصفحة والجزء .

(٣) المغني ٧ : ٣ ، المحيوط بالتكليف ٣٠٦ تحقيق عمر عزمي ، مصر ط ١ ١٩٦٥ .

(٤) المغني ٧ : ٢٩٦ .

هذه الصفة ودفع الاشتباه في تصور ان يخرج الكلام منه تعالى كما يخرج من المخلوق يقول القاسم الرسي في رده على المشبهة الذين فهموا من قوله تعالى { وكلم الله موسى تكليماً } (النساء/ ١٦٤) انه تعالى يكلم بلسان وشفتين وخارج كلامه كما خرج من المخلوقين يقول : (انه ((تعالى)) انشأ كلاماً خلقه كما شاء فسمعه موسى (ﷺ) وفهمه وكل مسموع من الله فهو مخلوق لانه غير الخالق له)^(١).

وأول النداء في قوله تعالى { اني انا الله رب العالمين { (القصص/ ٣٠) انه غير المنادي والمنادي بذلك هو الله جل ثناؤه والنداء غيره ، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق ؛ لانه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له^(٢) ومثل هذا يقال عندهم عن أي كلام وصف صدوره عنه تعالى كوصفه تعالى لعيسى (ﷺ) بانه كلمته ، والقرآن والكتب السماوية الاخرى^(٣).

ومثل هذه القاعدة العامة يؤكدھا القاضي عبد الجبار في استدلاله على حدوث القرآن إذ يرى (ان كل ما ورد في كتاب الله عز وجل مما يدل على ان الله تعالى يغير القرآن او بعضه او يقدر عليه ، او يبذله بغيره ، او يقدر على مثله او يأتي بمثله ، او يجتزئ منه يدل على حدوثه)^(٤).

حدوث القرآن

يستفيد المعتزلة من العديد من ظواهر الآيات الكريمة التي تؤكد ان القرآن محدث بهذه الصيغة نفسها او بتصرفاتها او بما شابهها من الالفاظ الدالة على حدوثه بعد ان لم يكن .

فالقاسم الرسي الذي يرى ان الكتب السماوية كلها مخلوقة كالقرآن

(١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر نفسه ١٠٩ .

(٤) المغني ٧ : ٨٩ ويقول في موضع آخر (ان كل ما ذكرناه من الادلة يوجب في كتبه

جميعها وكلامه كله انه محدث ، فهو ككلماته ونعمه ، لانه من النعم في الحقيقة ، لانه

إذا امر ونهى وهدى وارشد ، فقد اجزل النعم) ظ : المختصر ١٩٥ .

ويستدل بقوله تعالى : { انا جعلناه قرآنا عربيا } (الزخرف/٣) ويريد خلقناه مستفيدا من ورود هذا اللفظ (الجعل) في القرآن بهذه المعنى كما في قوله تعالى : { جعلهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها } (الاعراف/١٨٩) يقول : خلق منها زوجها^(١) .

كما يستدل بقوله تعالى : { وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استعموه وهم يلعبون } (الانباء/٣) وقوله تعالى : { فذرني ومن يكذب بهذا الحديث } (القلم/٤٤) .

وقوله سبحانه : { او يحدث لهم ذكرا } (طه/١١٣) ، يستدل بهذه الآيات على (ان كل محدث من الله جل ثناؤه فمخلوق لأنه لم يكن فكان ...)^(٢) .

ويستدل القاضي عبد الجبار على انه تعالى لا يكون متكلما (الا إذا فعل الكلام واحدته بحسب المصلحة)^(٣) بالقرآن الكريم الذي يدل على ذلك وانه مخلوق لأنه تعالى يقول { ومن قبله كتاب موسى } (الاحقاف/) وهذا يوجب انه بعد غيره وهذا من علامات الحدوث^(٤) وقال تعالى : { نزل احسن الحديث } (الزمر/٣٧) ومن حق الحديث ان يكون محدثا وقال تعالى : { وكان امر الله مفعولا } (الاحزاب/٣٧) والمفعول لا يكون (لا محدثا . كما يضع في هذا الاطار في الدلالة على الحدوث والخلق كل ما جاء في آياته وصفه بأنه ينتسخ وينسى وبأنه يبتدأ به وبأنه ذكر محدث ، وبأنه مفصل محكم موصل ، وبأنه عربي وبأنه سور كثيرة ، يدل على انه

(١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ١١٠ .

(٣) المختصر ١٩٤ .

(٤) المختصر ١٩٤ ، مثالبه القرآن ٢ : ٦١٣ .

فعله لأن كل ذلك من علامات الحوادث والافعال ^(١) . ويستدل القاضي عبد الجبار ايضا بقوله تعالى : { نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس } (آل عمران/٣-٤) على حدوث القرآن ودلالاتها في جهات عدة منها : وصفه بأنه انزله : وذلك لا يصح إلا في الحادث لأن القديم يستحيل ذلك عليه والكلام ان لم يصح انزاله لأنه لا يبقى فقد يصح انزال الكتاب وانزال ما يقوم مقامه من الحكاية ومنها : انه وصفه بأنه انزله بالحق وتخصيص نزوله يدل على حدثه ومنها : انه جعله متأخرا عن التوراة والانجيل وجعلهما قبله ، وما غيره قبله لا يكون إلا محدثا ^(٢) .

وبستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن ان يعترض به معترض بالقول عن القرآن وانه انزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم كان ينزل على قدر الحاجة ، ويرى ان ذلك لا يقدح في صحة القول بحدوثه (مع ما ذكرناه من تقدم خلق كتاب موسى له فجميع ذلك إذن متفق غير مختلف) ^(٣) .

ولا يفوته ان يستدل بالاخبار إذا كانت موافقة للاصل الذي يبنى عليه فهو في هذه المسألة يستدل بقوله (ﷺ) (كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا ارض اعظم من آية الكرسي) ^(٤) .

الأصل الثاني : العدل

يؤسس القاضي عبد الجبار لاصل العدل عند المعتزلة مقدمات تمثل اصولا تأتي المصدايق المبينة لقولهم في العدل متفرعة عنها ومواءمة لمعياريتها وهي ^(٥) :
ان الافعال معقولة في الشاهد .

(١) المختصر ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ١٤٠ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦١٣ ، ٦١٤ .

(٤) المختصر ١٩٥ ، وينظر الرواية في سنن الترمذي ١١ : ١٥ .

(٥) المختصر ٢٠٢ .

ومنها تميز فعلنا من فعله تعالى .

ومنها تمييز الحسن من القبيح وضروبه .

ومنها ان القبيح لا يجوز ان يقع من فاعل بدون فاعل .

فمن هذه المقدمات تنفرع عن اصل العدل مجموعة مسائل تمثل ركائز مهمة في المنهج الاعتزالي في بناء المنظور العقائدي وهم يستدلون على ذلك كله بآيات القرآن الكريم ويوظفونها لتأييد ما يقولون ومن هذه المباحث المتفرعة^(١) :

ان افعال العباد حادثة منهم وليس من خلقه تعالى انه لا يكلفهم إلا ما يطيقون . ومنها ان قدرتهم متقدمة لما يفعلون . ومنها انه تعالى لا يعاقب من لا ذنب له ولا بذنب غيره .

ومنها انه لا يريد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشأه ، بل يكرهه ويسخطه .
وسيورد البحث بعض التطبيقات في فهم النص القرآني على بعض هذه التفرعات .

ومن مصاديق الاستدلال بالنص القرآني وفهمه على اصل العدل عند المعتزلة ما عن أبي علي الجبائي في الاستدلال بقوله تعالى : { والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم } (يونس/ ٢٥) إذ يرى (ان هذه الآية قوية الدلالة على العدل ، لأنه تعالى لا يجوز ان يصف نفسه بأنه يدعو إلى دار السلام وهو مع ذلك يصد عن الايمان ويصدف عنه ويمنع منه)^(٢) .

١ - افعال العباد :

تمثل هذه المسألة مشكلة واجهت المتكلمين واختلفوا فيها ازاء طبيعة الصلة بين ارادة الله تعالى وارادة الانسان وأيهما المؤثرة في صدور فعل الانسان ، أي بكلام آخر هل الانسان مجبور في افعاله ، واذا كان كذلك كيف يحل التقاطع مع كونه عادلا إذ يحاسبه تعالى على فعل اجبره

(١) المصدر نفسه .

(٢) ظ: القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن : ٣٦٠ ، ٣٦١ .

عليه ، ام ان الانسان حر مختار فما صلة فعله بإرادة الله ؟ وهل يمكن ان يصدر عن العبد ما لا يريده الله .

وقد انقسم المسلمون تجاه هذه المسألة على جبرية وقدرية ومتوسطين .

والمعتزلة يقولون بحرية العبد وينفون عن انفسهم صفة القدرية ويلقونها على الآخرين يقول القاضي عبد الجبار : (اعلم ان القدرية عندنا انما هم المجبرة والمشبهة وعندهم المعتزلة ، فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به)^(١) ويقوم نفيتهم للقدر لا على اساس نفى تقدم علم الله وانما عدم تجويز قيام الحوادث به تعالى وهو من لوازم اصل التوحيد في عدم اتصافه تعالى بالصفات لمعان محدثة^(٢) وقضية افعال الانسان تتصل بالقضاء والقدر ، ونلاحظ من خلال ربط المعتزلة للقضية بالله تعالى وتحديد طبيعة صلتها بإرادته ، انها وظفت ايضا لتؤكد التنزيه المطلق للباري ، لذلك يبعدون ان تكون صلة افعال العبد بقضاء الله وقدره بمعنى الخلق ، الذي يستوجب كونه تعالى خالقا لها ، يقول القاضي عبد الجبار لسائل مفترض : إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك ، وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصدهم ودواعيهم ، ان شاءوا ففعلوها وان شاءوا تركوها)^(٣) . وأساس هذا الاستبعاد للصلة يقوم على ما يلزم منه ان العباد بذلك لا يستحقون عليها (المدح والذم والثواب والعقاب)^(٤) وهذا مبدأ ثابت في عدل الله تعالى يلزم من خلافه كونه - تعالى - ظالما ويستتلون على ذلك بأدلة عقلية ونقلية يطول البحث بإيرادها يمكن الرجوع إليها في مظانها^(٥) .

(١) شرح الاصول الخمسة ٧٧٢ .

(٢) ظ : شرح الاصول الخمسة ١٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ٧٧١ وينظر المختصر

(٤) المصدر نفسه ، والصفحة

(٥) راجع مثلا : رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة خصوصا المختصر في

اصول العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٢٠٨ وما بعدها ، شرح الاصول الخمسة

٧٧١ - وما بعدها ، تنزيه القرآن عن المطالع ٧٧ - وما بعدها .

فهم الآيات

من الاستدلالات المواءمة لمنهج المعتزلة ورأيهم في هذه المسألة ما عن الحسن البصري في رسالته إلى عبد الملك بن مروان في القدر . حيث يستدل بالنص القرآني على رد قول المجبرة بخلقه تعالى لفعل العبد وذلك في قوله تعالى : { لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر ، كل نفس بما كسبت رهينة } (المنثر/ ٣٧-٣٨) اذ يفهم من الآية انه تعالى جعل فيهم القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون ، وابتلاهم لينظر كيف يعملون ، وليبلو اخبارهم . فلو كان الامر - كما يذهب اليه المخطئون - لما كان اليهم ان يتقدموا ولا يتأخروا ، ولما كان لمقدم اجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا اليهم ولكنه من عمل ربهم^(١).

كما يستدل على كونه تعالى (لم يجعل الامور حتما على العباد ولكن قال ان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وانما يجازيهم بالاعمال [بله] كما قال { فزده عذابا ضعفا في النار }^(٢) (سورة ص/ ٦١) .

ونجد القاضي عبد الجبار يوظف النصوص القرآنية للدلالة على ما يقوله المعتزلة بنفي فعل العبد عنه تعالى وتحميل الانسان مسؤولية اعماله فمن ذلك مثلا ما يستدل به المجبرة من قوله تعالى : { يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله } (آل عمران/ ١٥٤) حيث يفهمون من الآية انه لا صنع للعبد ويرد القاضي استدلالهم هذا مستقيدا من سياق الآية نفسها حيث يقول : وجوابنا انه تعالى حكى عنهم ماذا هم عليه وهو قوله : { لو كان لنا من الامر من شيء ما قتلنا ههنا } (آل عمران/ ١٥٤) فلا دلالة فيما حكاه عنهم فأما قوله تعالى :

(١) رسالة في القدر (رسائل العدل والتوحيد) ٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ٨٥ .

{ قل ان الامر كله لله } فالمراد به ما يتصل بالنصرة والتمكين ولولا ذلك ما امرهم بالجهاد ، ولما ذمهم على تركه ولذلك قال بعده (وهنا يستدعي القاضي نصوصا قرآنية اخرى مطبقا تفسير القرآن بالقرآن): { يخفون في انفسهم ما لا يبشرون لك } (آل عمران/١٥٤) فنبه بذلك على انه سبحانه يعلم من حالهم ما لا يعلمه (ﷺ) وقوله تعالى بعد ذلك : { ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك } (آل عمران/١٥٩) ترغيب للرسول (ﷺ) في جميل الاخلاق ليكون قبولهم اقرب ويدل على ان صرفهم فعلهم لأنه لو كان خلقا من الله فيهم لما صح ان يقول : { فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر } (آل عمران/١٥٩) لأنه لا يصح لنا ان نشاور فيما يخلقه تعالى ، ولما صح قوله : { فإذا عزممت فتوكل على الله } (آل عمران/١٥٩) ولما صح قوله : { ان ينصركم الله فلا غالب لكم } (آل عمران/١٦٠) لأن ما يوجد في الغالب والمغلوب هو من مثل الله تعالى (١).

كما يستدل بقوله تعالى : { فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون } (يس/٥٤) على ان العبد هو خالق اعماله والمستحق لجزائها ثوابا او عقابا إذ يقول : (ويدل ايضا على انه لا يجازيهم على ما يخلقه فيهم ، لأنه يكون مجازيا لهم على ما لا سبيل لهم إلى التخلص منه وهذا اعظم من تعذيب الواحد على ذنب غيره ، وقوله { فاليوم لا تظلم نفس شيئا } يقتضي تنزيهه عن الظلم وذلك لا يتم إلا على ما نقول (٢).

ويرد على قول المجبرة بانه إذا كان الفعل من العبد اليس الايمان من الله وكذلك الدين وسائر الطاعات فكيف يزداد ذلك إلى الله ولم يخلقه فيقول : (يضاف إليه تعالى لأنه امر به واعان عليه ولطف ، كما يضاف ادب الولد إلى ابيه من حيث ادبه وهذبه وعلمه ، فاما المعاصي فلا تضاف إلى الله لانه

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) متشابه القرآن ٢ : ٢٧٦ .

نهى عنها وكره فعلها وتوعد عليها بالعذاب (١).

ويؤول القاضي عبد الجبار الآيات التي يستند اليها المجبرة في القول بحصول افعال العباد بقضاء الله وقدره، ويقوم هذا التأويل على تحديد معاني المفردة واصول القرآن في استخدامها ففي مقام الزامه للمجبرة بقولهم : ان الفواحش والقيائح من خلق الله تعالى وما خلقه فقد قضاء وقدره من وجه ، فيجب الرضا إذا بذلك وهذا كفر وان لم يجب الرضا به ففي ذلك دلالة على انه ليس من قضاء الله تعالى .. واذا لم يكن من قضائه فليس من خلقه ، بل هو من افعال العباد من هنا يدخل إلى تفصيل القضاء إلى شقين :

١ - قضاء الله تعالى على الاطلاق ، وهو ما خلقه وقدره ، وأوجده وواقعه ، وهو الذي اراده بقوله : { فقضاهن سبع سموات في يومين } (فصلت/١٢) .

ب - ما اقدر العبد عليه وأمر به ونهى عنه ويفرعه ايضا إلى (٢) :

١ - ما قد يقال في الواجبات من قضاء الله حيث اوجب قطعا ، فشبهت بما يخلقه تعالى لا محالة ويلزمنا الرضا بذلك كما قال تعالى { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه } (الاسراء/٢٣) .

٢ - وما قد يقال في سائر افعال العباد انها من قضاء الله ، بمعنى انه اخبر عنها ودلنا عليها ، فهذا مجاز لان قضاءه هو الخير والدلالة بدون الفعل . وينتهي من ثم من هذا الاستدلال الى ان فعل العبد من خلقه الا ما كان واجبا منه على نحو ما اوردته في نقطة رقم (٢) المتعلقة بقوله تعالى :

{ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه } فضلا عن قضائه تعالى على الاطلاق [بدون تقييد] الوارد في نقطة أ . وعندما يتمسك المجبرة بظواهر آيات اخرى يرد فيها لفظ الخلق مضاعفاً اليه تعالى يؤول القاضي تلك الآيات ويحكم بخطأ تأويل المجبرة مستفيدا من نواح عديدة يحكم بها على صحة ما يراه . فقد يستدل المجبرة بقوله تعالى { خالق كل شيء } {

(١) المختصر ٢١٠ .

(٢) ظ : المختصر ٢١٢ (بتصرف) .

(الانعام/١٠٢) وقوله : { هل من خالق غير الله } (فاطر/٣) وقوله :

{ ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه } (الرعد/١٦) على انه لا يجوز اضافة افعال العباد اليهم مع هذه الظواهر التي تنسب الخالقية لله تعالى فيما جاءت به . ويقيم استدلاله على مجموعة ركائز :^(١)

١ - انه يستحضر اصل الحسن والقبح الذاتيين في الاشياء فيحكم بخطأ ما اولوه بدلالة العقول (لانه تعالى ثبت في العقول ... ووضح ان فاعل الظلم والكذب العالم بحالهما يستحق الذم والنقص فلا يجوز ان يتمدح بما نصب من نصب الذم لتناقض ذلك وكيف يصح ان يتمدح بقوله : { خالق كل شيء } ويريد بذلك انه خلق القبائح وانما اراد تعالى بذلك انه الخالق للانسان وسائر النعم ليعتد الخلق بذلك على الشكر والطاعة .

٢ - ان المراد بقوله : { خالق كل شيء } : المخلوقات دون غيرها فلا مخلوق يوصف بذلك إلا والله فاعله لأن افعال العباد لا توصف بذلك إلا مع التقييد .

٣ - ويؤول قوله تعالى { والله خلقكم وما تعملون } (الصفات/٩٦) استفادة من السياق الذي وردت فيه الآية فالمراد به الاصنام التي عملوها بمعنى عملوا تسويتها ونحتها ، لأن ما هدم حاله يقال : انه عمل الصانع .. ولولا ان هذا هو المراد لم يصح ان يكون تعالى ذاماً ولا مبكثاً بعد قوله : { قال أفتعبدون ما تنحتون } (الصفات/٩٥) فلما وبخهم بذلك من حيث بين انه تعالى خلق الاصنام كما خلقهم ، فلم عدلوا عن عبادته مع انه الخالق المنعم عليهم؟.

٤ - اما قوله تعالى : { ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم } فيؤوله على اساس رد قول الثنوية وعباد الاصنام بنزع الوجدانية في الربوبية عن الباري تعالى (إذ لا يوجبون ان يكون الخالق

(١) ظ المصدر نفسه ٢١٤ - ٢١٥ . (بتصرف) .

والمنعم والمحبي والمميت والرازق واحدا) فما يبين رأي المعتزلة بان العبد هو الفاعل : (انه لا يجب ان يتشابه الخلق فخلقه تعالى متميز من فعل العبد وكسبه) ثم يستعين بالاستعمال القرآني للمفردة واضافتها إلى غيره تعالى للتدليل على تأويله فيقول : (ثم يقال لهم فقد قال تعالى : { فتبارك الله احسن الخالقين } (المؤمنون/١٤) فنبه على إثبات خالق سواه وان كان لا يطلق ذلك وقال : { واذا تخلق من الطين كهيئة الطير } (المائدة/١١٠) فأضاف ذلك إلى عيسى (عليه السلام) وقال : { وتخلقون إفكا } (العنكبوت/١٧) فيجوز ان يتناقض الكتاب فان قالوا : لا فالمراد ان ما قلناه ليسم الآي اجمع ويتفق معناها ولا يختلف^(١).

٢ - تنزيهه تعالى عن فعل القبيح

من لوازم كونه تعالى عادلا تنزيهه عن فعل القبيح . وهذا مرتبط من جهة معينة بأفعال العباد ، وشبهة المجبرة في نسبتها إليه تعالى بالألجاء والجبر وبما ان افعالهم فيها القبيح فقد كان من حيثيات قولهم بحرية الانسان ومسؤوليته عن فعله وتنزيهه الباري تعالى وهكذا فالمعاصي والظلم والضلال لا يفعلها الله تعالى ولا يلجئ العبد إليها ولا يريد منها ولما كان الكثير من الآيات الكريمة قد جاءت ظواهرها موحية بهذه النسبة لله تعالى ، وقد احتج بها المجبرة على مذهبهم فقد تصدى المعتزلة لتوجيه تلك الظواهر لموافقة الأدلة عندما لا تكون بحاجة إلى التأويل او تأويلها حيث يكون ذلك ضروريا على مسلكتهم في تأويل ما خالف الأصول والأدلة التي يحكمونها فيما يقع في باب تنزيهه تعالى عن فعل القبيح مثلا :

أ - انه تعالى لا يفعل المعاصي :

يقول القاسم الرسي (والله تعالى لا يقضي جورا ولا باطلا ولا فجورا ، لأن المعاصي كلها باطل وفجور وجور ، والله يتعالى ان يكون لها قاضيا او

(١)المختصر ٢١٥.

مقرا ، بل هو كما وصف نفسه ، جل ثناؤه ، إذ يقول : { إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين } (الانعام/٥٧) ... وانما يؤتى العبد من نفسه بسوء نظره ، وايتاؤه هواه ، وشهوته من الشيطان عدوه الذي يوسوس في صدره ويزين له سوء عمله ، ويتبعه فيضله ويريد به ويهديه إلى عذاب السعير وقال جل ثناؤه يحذر عباده الشيطان :

{ يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما } (الأعراف/٢٧) .

وقال تبارك وتعالى : { الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء } (سورة البقرة/٢٦٨) وقال سبحانه { إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير } (١) (فاطر/٦) .

وهكذا يأخذ الرسي بظواهر هذه الآيات لأنه يكفيها مؤونة تأويلها ليثبت ان المعاصي في الحقيقة من الانسان وقد جاءت النصوص بنسبتها اليه والى تسويل الشيطان وغروره .

ويؤكد القاضي عبد الجبار تنزيهه تعالى عن فعل المعصية والقبيح عند تأويله

ظاهر الآية الكريمة قوله تعالى : { ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح

لكم إن كان الله يريد أن يغويكم } (هود/٣٤) حيث استدلل بها المخالفون على انه تعالى يخلق الغي والفساد والكفر .

فالقاضي يقيم رد الاستدلال على ان الظاهر لا يدل على ما فهموه منها بأنه تعالى فعل الغواية وان معنى الآية في ظاهرها (انما يدل على ان نصحه [أي نوح (عليه السلام)] لا ينفع ان كان تعالى يريد ذلك وهل يريد به ويفعله . ام لا ؟ لا يتناول من الظاهر ولا يدل عليه فالتعلق به بعيد) (٢) .

ب - الهدى والضلال واثر ارادته تعالى

من المسائل التي تنفرع عن اصل العدل وتحديد المسؤولية عن فعل العبد

(١) اصول العدل والتوحيد ١١٢، ١١٣ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٣٧٨ .

مسألة اثر ارادته تعالى في تحقق الهداية او الضلال وترتبط هذه المسألة ارتباطا واضحا بمنهج المعتزلة القائم على التنزيه المطلق في اصل التوحيد وبالتالي فللقضية صلة باهم اصولين من اصول المعتزلة التوحيد والعدل وارتباطها باصل التوحيد يأتي من صلتها بتنزيهه تعالى عن فعل القبيح او ارادته او الامر به ، فضلا عن ان اصل العدل بنفسه وما يتضمن من تفرعات مرتبط بالتوحيد من حيث كونه بحث في صفة من صفاته تعالى يعبر القاضي عن هذه العلاقة بقوله (ان الارادة فعل من هذه الأفعال ومتى تعلقت بالقبيح فيجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلا يقتضي ان تنفى عنه هذه الارادة)^(١) .

وتصور المعتزلة للارادة الالهية يستحضر حاكمية التنزيه المطلق في كل حيثة لها ارتباط بها كانعكاسات او مصاديق ولذلك يضعون كاساس - تقاس عليه تلك المصاديق والانعكاسات - معيارا يتمثل في انه تعالى يريد ما لا يقع ويقع ما لا يريد فهو تعالى اراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه ، ولم يرد منه الكفر وان وقع منه وينبني هذا القول على حيثة مهمة ترتبط بالحسن والقبح الذاتيين من جهة وعلمه تعالى من جهة اخرى وقدرته تعالى المطلقة وصلتها بالقضاء من جهة ثالثة فكل هذه الجهات نجدها حاضرة في تساؤل مهم سيطبع تطبيقات هذه القضية ومسألة التنزيه عموما هذا التساؤل يمثل اساسا تبني عليه نظرة المعتزلة وهو : كيف يريد الله تعالى ما لا يرضاه ولا يحبه ؟ وكيف يشاؤه ويكونه ؟ وكيف تجتمع ارادته له وبغضه وكرهاته^(٢) ؟ تأسيسا على تصور المعتزلة للاجابة عن هذا التساؤل يرد المعتزلة قول مخالفين بما يلزم عنه نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى على نحو الاجاء ومن المصاديق المتقدمة لذلك ما يرد عند القاسم الرسي في ابعاد لرؤية متكاملة تتحل معها عقدة النظر إلى لوازم التنزيه المطلق عند المعتزلة وظواهر الآيات التي تنسب الهداية والاضلال اليه تعالى ويمكن اجمال هذه الرؤية في امور^(٣) :

١ - ان على العبد ان يعلم انه لا حول ولا قوة له إلا بالله العلي العظيم الحليم الكريم .

(١) شرح الاصول الخمسة ٤٣١ .

(٢) ظ المصدر نفسه ٤٣١ وما بعدها .

(٣) اصول العدل والتوحيد ١١٣ - ١١٤ .

٢ - ان الله تعالى عالم بما العباد عاملون والى ما هم صائرون وانه احاط بكل شيء علما واحصى كل شيء عددا .

٣ - انه لم يجبر احدا على معصية ولم يحل بين احد وبين الطاعة فالعباد عاملون والله جل ثناؤه العالم باعمالهم والحافظ افعالهم والمحصى اسرارهم .

٤ - ان يعلم العبد ان الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وانه لا يضل حتى يبين لهم ما يتقون ، فاذا بين لهم ما يتقون وما ياتون وما يذرون فأعرضوا عن الهدى وصاروا إلى الضلالة والردى اضلهم بأعمالهم الخبيثة حتى ضلوا .

بهذه المقدمات تكتمل ملامح رؤية اعتزالية لموقف العبد في افعاله فهو المهتدي وهو الضال بعمله وان هدايته تعالى لعباده لطف منه واضلالهم مبني على معصيتهم لارادته منهم ان يهتدوا ويأتي دور الآيات لتدعم ملامح هذا التصور المنطلق من اصولها والمبني على اساسها يقول القاسم الرسي مشيرا إلى ما تقدم لايراد الدليل من القرآن عليه^(١) : كذلك قال جل ثناؤه : { ويضل الله الظالمين } (ابراهيم/٢٧) وقال سبحانه : { وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه } (سورة البقرة/٢٦-٢٧) وقال تعالى : { فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم } (الصف/٥) ولا يغفل القاسم الرسي عن تنبيه من قد يشتبه فيظن ان هدايته واضلاله المحكي هنا على نحو الابتداء إذ يقول : (ولم يبتدي ربنا جل ثناؤه احدا بالضلالة من عباده ولا وصف بها احدا من قبل ان يستحقها وكيف يبتدي احدا من عباده بالضلالة - كما قال القدريون الكافرون الكاذبون على الله - والله جل ثناؤه ينهى عباده عنها ويحذرهم اياها ويقول : { يبين لكم ان تضلوا } (النساء/١٧٦) يعني : لأن لا تضلوا وقال جل ثناؤه : { الر - كتاب انزل إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز

(١) اصول العدل والتوحيد ١١٣ .

الحميد } (ابراهيم/١) وقال سبحانه { ذلك بأن الله لم يك مغيرا
نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم } (الانفال/٥٣) ولو
ابتداهم بالضلالة كان قد غير ما بهم من النعمة قبل ان يغيروا ^(١) وهكذا
تترى الشواهد القرآنية لتبني صرحا تنزيهيا لمعنى صلة ارادته تعالى
بأفعال العباد عموما فضلا عن بيان معنى الهداية والضلال اللذين
يفترقان ، فالهداية من الله ، قال تعالى : { ألم نجعل له عينين ولسانا
وشفتين وهديناه النجدين } (البعد/١٠) والنجدان هما طريق الخير
والشر - يقول سبحانه : بيّنا له الطريقين ليسلك طريق الخير ويتجنب
طريق الشر وقال عز وجل : { ان علينا للهدى } (الليل/١٢) وقال
جل ثناؤه : { الذي قدر هدى } (الاعلى/٣) فهذه ظواهر آيات تؤكد
ان الهدى منه تعالى يوظفها القاسم الرسي ليثبت ما يرى .

اما الضلال فمن العبد ومن تسويلات الشيطان ، وقد قال تعالى
لنبيه (ﷺ) : { قل ان ضالت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما
يوحي إليّ ربي انه سميع قريب } (سبا/٥) فأمر نبيه (ﷺ) ان ينسب
ضلاله ، ان كان منه إلى نفسه ، والهدى إلى ربه تبارك وتعالى وقد علم الله
جل ثناؤه ، ان لا يكون من نبيه (ﷺ) ضلالة ابدا . وان لا يكون منه إلا
الهدى ، وانما امر بذلك تأديبا لخلقه ، وان ينسبوا ضلالتهم إلى انفسهم
وينزها عنها ربهم ، وان ينسبوا هداهم إلى الذي به اهتدوا ويعونه وتوفيقه
رشدوا ، والقاريون المقترنون يكرهون ان ينسبوا الضلالة إلى انفسهم
والفواحش ، ولا يقولون ان الله جل ثناؤه ابتدأ عباده بالهدى ^(٢) .

اما القاضي عبد الجبار فيبني رؤيته للمسألة انطلاقا من اصل التنزيه
المطلق للباري تعالى ، وهذا ما يتأكد من خلال إدراجة إياها في الأصل

(١) المصدر نفسه ١١٤ .

(٢) اصول العدل والتوحيد ١١٥ .

الرابع من التوحيد في ذكر ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات^(١) وأول ما يؤسس هنا هو تحديد حقيقة الإرادة فالمريد هو القاصد إلى الفعل والمختار له على غيره وقد يعلم احدا الشيء ولا يريد ، وقد يعلمه ويريده (وطبيعة هذه الارادة في مقام تعلقها بالله تعالى (ان الدليل دل على انه مريد هو الذي يدل على ان ارادته فعله لأننا نعلمه مريدا من حيث خاطب وامر وأخير .. وهذه الارادة يجب ان تحدث في حال حدوث الخبر وإلا لم يكن بأن يوجب كونه خبرا عن واحد (النبي ﷺ) بأولى من ان يكون خبرا عن جماعة)^(٢) ومن هذه الحيثية يتبين ارتباط فعل العبد بارادته تعالى فانه تعالى (يريد كل مراد من افعال عباده ، فانما يريد منها ما امر وحث عليه دون المعاصي والمباحات) ودليله الذي يرد به على الجبرية التي تخالفه - وهو منزع من الدليل القرآني - انه تعالى (قد نهى عن المعاصي ، فلا يجوز ان يكون مريدا لها ، وقد ثبت انه ساخط لها وعلى فاعلها فلا يجوز ان يريد لها كما لا يجوز ان يحبها)^(٣) .

وهذه الارادة من الله تعالى ليست ارادة حتم والجاه وإلا لانتفى كونه نافذة ان صح انه يريد من الكافر الايمان ولا يفعله كما اعترض عليه محدود الارادة هنا انها (لا يقع بها الفعل ، فلا يمتنع ان يريد تعالى ما لا يفعله العبد لسوء اختياره ولا ارادة الله تعالى موجبة لافعال العبد فلا يمتنع ان لا يقع مراده ... واذا كان تعالى قد بعث الانبياء ليريد الطاعات والزمنا ان نريدها دون المعاصي ، فكيف يريد هو المعاصي فيخالف ما امر به ، فاذا كانت ارادته موجبة فكيف يأمر بما اراد خلافه)^(٤) ثم

(١) ظ المختصر ١٩٦ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق نفسه ١٩٨ .

ينتزع الدليل الاجمالي من القرآن الكريم مستفيدا من ظواهر الآيات ما دامت مؤكدة لأصول موقفه يقول : (والقرآن يدل على ما قلناه لأنه قال تعالى : { وما الله يريد ظلما للعباد } (غافر/٣١) و { ظلما للعالمين } (آل عمران/١٠٨) كما قال : { والله لا يحب الفساد } (سورة البقرة/٢٠) و : { لا يأمر بالفحشاء } (الاعراف/٢٨) ^(١) وفي حدود تعلق ارادته تعالى بالهدى والضلال كما جاءت به ظواهر النصوص يؤول الآيات بما يوافق هذه الأصول - مرة الذكر - فيحكمها في الدلالة المنتزعة من تلك الآيات ، إذ يقول في مقام الرد على المخالفين الذين يستدلون بقوله تعالى : { فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء } (الأنعام/١٢٥) على ان الله يريد الهدى ويريد الضلال : ان المراد بقوله ((تعالى)) فمن يرد الله ان يهديه إلى الصواب في الآخرة يجعل صدره ضيقا حرجا وظاهر الكلام ان المراد مستقبل ولا يمكن ان يمنع من حمله على ما قلناه ^(٢) .

ويستفيد من هذه الآية وتوجيه دلالتها في إثبات اصل المعتزلة في العدل ومبدأ اللطف منه تحديدا حيث يقول ردا على ما قد يعترض به احد على تأويله الآية بالقول : كيف يصح ذلك وانتم تقولون اراد ((تعالى)) من الكل الهدى ؟ وكيف يصح ذلك ونحن نعلم ان الكافر لا يكون ضيق الصدر بكفره بل ربما يكون اشرح بما هو عليه من المؤمن ؟ يقول في جوابه ان المراد بالهدى في الآية : زيادات الهدى كقوله تعالى : { والذين اهتدوا زادهم هدى } (سورة محمد/١٧) وقوله { من يرد ان يضله } أي عن هذه الزيادات (من حيث يعلم انه لا ينتفع بجعل صدره ضيقا حرجا فتضطرب

(١) المختصر ١٩٨ .

(٢) متشابه القرآن ١ : ٢٦٣ .

عليه اعتقاداته الفاسدة إذا فكر فيها . وهذا يدل على قولنا في العدل انه تعالى يريد بفعل المؤمن ما يكون اقرب إلى ثباته على الايمان من شرح الصدر . بزيادات الأدلة ويفعل بالكافر ما يكون اقرب إلى ان يقلع عن الكافر من ضيق الصدر وإلا فقد هدى الجميع بالادلة (١) .

ج - اللطف :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل وهو من الثوابت التي لها انعكاسات وثمرات عديدة في أصول العقيدة في المنظور المعتزلي ويتعلق وجوبه - وهو ما يراه المعتزلة - بكون العبد حرا مختارا .

ونجد اللطف تحديدا عند القاضي عبد الجبار يتعلق بالحبيثة التي يقال به لاجلها او بالثمرة التي تنتج عنه إذ (تختلف اسمايه فربما سمي توفيقا وربما سمي عصمة إلى غير ذلك) (٢) وهذه اشارة إلى تعلق اللطف من حيث يسمى عصمة ببعثة الانبياء وضرورة عصمتهم عما لا يليق بمنصب النبوة وعلاقته من حيث يسمى توفيقا بفعل العبد وهذا ما يتبين في حقيقته عنده إذ اللطف هو (كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، او ما يكون عنده اقرب اما إلى اختيار او إلى ترك القبيح) (٣) .

وقد اتفق اوانل المعتزلة على وجوب اللطف مطلقا (٤) إلا ان القاضي عبد الجبار يفصل بين اللطاف فيوجب اللطف بتقييد يرتبط بالتكليف ويرى لذلك ان اللطف ليس بواجب قبل التكليف ولا مقارنا له ولا يبقى الا الاحتمال الثالث الذي لا رابع له وهو ما اختاره بكون اللطف متأخرا عن التكليف (٥) وهو يستدل على رأيه في وجوب اللطف بأنه إذا كلف ((تعالى)) المكلف

(١) ط تزيه القرآن عن المطاعن ١٣٧ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ٥١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٧١٩ .

(٤) شرح الاصول الخمسة ٥٢٠ .

(٥) ط المصدر نفسه ٥٢١ ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٤٤٧ .

وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم ان في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح ، فلا بد من ان يفعل به ذلك الفعل ، والا عاد بالنقض على غرضه ^(١) .

والمهم في هذا المقام ان نعلم كيف وظف المعتزلة النص القرآني للدلالة على ما يروونه في اللطف .

فما يستدل به المعتزلة عموما على اللطف قوله تعالى : { واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا } (الكهف/٨٠) حيث يرون في دلالة الآية انه تعالى بين انه انما قتله ، وحسن منه ذلك من حيث (لو بقي) لكان في بقاءه مفسدة لأبويه . وكذا يختاران لأجله الكفر ، وذلك يوجب ان منع ما هو مفسدة في التكليف واجب ، وان فعل ما يدعو إلى ترك الكفر والايمان لا بد منه في ازالة العلة ^(٢) .

ويطبق القاضي عبد الجبار على اللطف في رأي المعتزلة مجموعة من الآيات يستفيد من خلالها جملة امور كما يأتي :

فما يدفع به شبهة المجبرة انه تعالى يفعل المعصية ((البغي)) في العبد استدلاله بقوله تعالى : { ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء } (الشورى/٢٧) حيث يدل على بطلان قولهم لأنه تعالى بين انه لا يبسط الرزق لتلا يقع منهم البغي فكيف يظن مع ذلك انه الذي يخلق الكفر والبغي فيهم ؟ ^(٣) . ولما كان هذا التحديد في نصبه تعالى ما يبعد العبد من المعصية مما يقع في ضمن حد اللطف فهو دلالة عنده على اللطف من حيث انه تعالى (خير بقاءه انما لم يبسط الرزق لهم

(١) المصدر نفسه ، وينظر : المختصر ٢٣١ ، متشابه القرآن ٢ : ٧٢٨ .

(٢) ظ القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ٢ : ٤٧٨ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٦٠٦ .

لئلا يقع منهم البغي (١) .

واللطف عند المعتزلة حدود واعتبارات فمنها انه لا يقع اللطف الا لاهل الطاعة والإيمان فلا لطف مع المنافقين يستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بقوله تعالى : { فَأَعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ } (التوبة/٧٧) ووجه استدلاله انه تعالى لما خلاهم ونفاقهم ولم يلطف بهم من حيث كان المعلوم انه لا لطف لهم لتقدم النفاق فيهم جاز ان يضيف ذلك إلى نفسه (٢) واثباته هذه الاضافة إليه تعالى مع تأويلها بمعنى اللطف كانت طريقه في رد دعوى المجبرة انه تعالى ادام النفاق فيهم فكيف يصح مع حكمته .

واللطف انما يرتبط بالطاعات عموما كما ينتفي عمومه في المعاصي مع التمكن من المنع بالنهي يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى : { وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ } (النحل/٥٣) ان الايمان نعمة منه تعالى لكن لا على نحو الفعلية كما يتمسك المجبرة بظاهر الآية حيث انه تعالى لم يقل وما بكم من نعمة فمن فعل الله حتى يوجهونها بما يؤيد الجبر (٣) وعلى هذا الحد (يطلق في المعاصي فيقال هي من الشيطان لما كان دعاؤه اليها كالسبب والمعونة ... وقد قال تعالى في مثله : { قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ } (القصص/١٥) ثم يخلص إلى ما يساعده في انتزاع مساندة الآيات لموقفه في اللطف وتنزيهه تعالى عن الجاء العبد إلى المعصية فيقول (من على هذا الحد نقول في الطاعات اجمع : انها من الله تعالى ، لما وصلنا اليها بالطافه ومعونته وتيسيره ولا نقول ذلك في المعاصي ، وان مكنَ تعالى منها لما منع منها بالنهي

(١) المصدر نفسه .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦٩ .

(٣) متشابه القرآن ٢ : ٤٤٤ .

والزجر والتهديد (١)

ومن تأويلاته الآيات التي تحمل الإشارة إلى معنى اللطف في قوله تعالى { ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا } (الاسراء/٧٤) فالمجبرة ربما استدلوا بهذه الآية على انه تعالى ما دام يثبت المطيع على الطاعة وما كان ذلك ليصح لو لم تكن من فعله في العبد واستدلالة بالآية يقوم على (٢)

١ - ان التثبيت على الشيء ليس هو الشيء نفسه لأن الفعل قد يحصل ويثبت الفاعل عليه وقد يحصل ولا يثبت عليه .

٢ - سبق ثبوت ان الفاعل لا يجوز ان يثبت على فعله لعله سوى فعله فلا بد من حمل الآية على غير ما حملوه .

٣ - لا يد من حملها على انه تعالى يثبته بالالطاف والمعونة والتأييد والعصمة .

٤ - ان الآية لا تدل على ما ذهبوا اليه إذ لو كان تعالى خلق فيه الفعل ونهاه فلا معنى للآية لأنه كان يجب ان يكون ممنوعا من هذا الركون .

وهذه المعاني المتعددة التي رأى القاضي أرجحية الحمل عليها تتكرر عنده كمعان للطف .

فهو يوصف بأنه توفيق إذا صلاص وجوده اختيار المكلف للطاعة ، لأنها وافقته في الوجود والوقوع على وجه لولاه لم تحصل هذه الموافقة (٣) .

وأما العصمة فعبارة عن الامر الذي عنده لا يفعل المكلف القبيح على وجه لولاه لاختاره فيوصف بأنه عصمة من حيث امتنع عنده ولاجله (٤) .

(١) المصدر نفسه ٢ : ٤٤٥ .

(٢) متشابه القرآن ٢ : ٤٦٨ .

(٣) المصدر نفسه ٢ : ٧٣٥ ، شرح الاصول الخمسة ٧٧٩ .

(٤) المصدر نفسه . متشابه القرآن ٢ : ٧٣٥ .

واما المعونة فلا تكون بأن يمكن من الفعل فقط بالقدرة وغيرها لأن ذلك لو صح لوجب ان يوصف تعالى بأنه معين للبهائم والمجانين كما وصف بأنه معين للمكلف ولوجب ان يوصف بأنه اعانه على الكفر إذا اقدره عليه كما يوصف بذلك إذا اقدره على الايمان على بعض الوجوه^(١).

ونلاحظ ان هذه الوجوه ستحمل عليها العشرات من الآيات الكريمة في تطبيقات التأويل وكشف دلالة النصوص عند المعتزلة لاسيما القاضي عبد الجبار ولا مجال للخوض هنا في التفصيلات فيحسن الرجوع إلى مصادره^(٢).

التكليف بما لا يطاق :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل ، وقد اختلف فيه المسلمون فقال الأشاعرة بجوازه عقلا^(٣) واجمع الإمامية^(٤) والمعتزلة^(٥) على عدم جوازه وقبحه لأن تكليفه يلزم عنه العبث حيث يعلم انه لا يقدر عليه .

وقد استدلل المثبتون لجوازه سمعا وليس عقلا - وهم الأشاعرة- بقوله تعالى : { أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين } (سورة البقرة/٣١) حيث يرون انه تعالى : كلفهم الانباء مع انهم لا يقدر

(١) المصدر نفسه ٢ : ٧٧٤ وينظر ايضا شرح الاصول الخمسة ٧٧٩ .

(٢) ظ مثلا متشابه القرآن ١ : ٩ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ١١ ، ١٦٨ ، ١٩٩ ، ٢١٧ ، ٢٦٤ ، ٢٩٩ ، ٣١٨ ، ٣٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٩٦ ، ٤١٩ ، ٤٦٤ ، ٤٨٠ ، ٥٣٦ ، ٥٨٩ ، ٦٩٧ ، ٦٤٩ ، ٦١٦ .

(٣) ظ البقلائي (ابو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣ هـ) التهديد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ٢٩٤ ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي .

(٤) ظ العلامة الحلي : احقاق الحق ١ : ١١٩ ، الكراجكي : كثر الفوائد ٤٠ .

(٥) ظ الأشعري : مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٥ .

عليه^(١) ويقوم رد القاضي عبد الجبار على هذه الآية تحديداً على أساس ان هذا لم يكن تكليفاً ولو كان تكليفاً ففيه الزام للأشاعرة حيث انه سيكون تكليفاً لما لا يعلم وهم لا يجوزونه فهو يرى انه تعالى انما قال ذلك (تعريفاً لهم بالعجز عن الانبياء ، لا ان ذلك تكليفاً وعلى هذا ، لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لما لا يعلم وذلك مما لا يجوز القوم ((الأشعرية)) وان اجازوا تكليف ما لا يطلق^(٢) .

وعلى الرغم من ان المسلك العام للمعتزلة هو عدم الاستدلال بالسمع على ما توقفت صحة السمع عليه إلا ان القاضي عبد الجبار يستدل على مذهب المعتزلة ورأيه فيه بالسمع وذلك بقوله تعالى : { لا يكلف الله نفساً إلا وسعها } (سورة البقرة/٢٨٦) واستدلاله هذا (على سبيل المعارضة والاستئناس لا على سبيل الاستدلال والاحتجاج)^(٣) مكتفياً بدلالة ظاهر الآية على خلاف قول الأشاعرة.

الأصل الثالث : الوعد والوعيد

اتفق المسلمون على انه تعالى وعد عباده المطيعين بالثواب وتوعد الكافرين منهم بالخلود في النار^(٤) .

إلا انهم اختلفوا في دوام وانقطاع الغذاب للمذنبين فيرى المعتزلة - هو ما يهمننا هنا - ان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار وسمووا هذا النمط وعدا ووعدا^(٥)

(١) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٤٠٠ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ٤٣١ .

(٤) ظ البخاري : اصول الدين ٢٤٢ ، المغيد لوفال لمقالات ٥٢ ، الحلي : كشاف المراد ٢٦١ .

(٥) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، ينظر أيضاً القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٦٦٦ .

وهذا الأصل ولتعلقه بلفعال العباد ومبدأي الثواب والعقاب فانه متصل بأصل العدل ، ذلك ان كونه عادلا فهو لا بد من ان ينجز (ما وعد به وما توعد عليه وهو صادق في وعده ووعيده)^(١) . وقد جعل المعتزلة الايمان بهذا الأصل من الضروريات حيث يترتب على انكاره كفر المنكر به لنبوة النبي (ﷺ) ^(٢) لأنه تعالى وعد وتوعد فيما انزله عليه (ﷻ) وهذا ما نعلمه ضرورة وقد تكثرت المصاديق عليه في القرآن كقوله تعالى: {والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا} (سورة النساء/ ١٢٢) .
 وكقوله تعالى { ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء } (سورة النساء/ ١١٦) .

أما حقيقة الوعد والوعيد : فالوعد كما يعرفه القاضي عبد الجبار^(٣) : (كل خبر يتضمن ايصال نفع إلى الغير او دفع ضرر عنه في المستقبل بلا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك) ويجعل لعدم التفريق - هذا - اساسا انه تعالى كما يقال انه وعد المطيعين بالثواب فقد يقال وعدهم بالتفضل مع انه غير مستحق .

اما الوعيد فهو كل خير يتضمن ايصال ضرر إلى غيره او تفويت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك^(٤) و اساس عدم التفريق هنا انه كما يقال انه تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد السلطان الغير باتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب امواله مع انه لا يستحق ولا يحسن) .

وشرط الاستقبال في الحدين معا (الوعد والوعيد) لا بد منه وبدونه

(١) الخياط : الانتصار ١٢٦ ، وينظر د. عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٤٤ .

(٢) ينظر القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ١٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ١٣٥ .

(٤) المصدر نفسه .

لا يكون واعدا ولا متوعدا^(١) .

ويستدل القاضي عبد الجبار على الوعد والوعيد بظاهر الآية الكريمة قوله تعالى : { ان الله لا يخلف الميعاد } (الرعد/٣١) إذ يراه دليلا على (ان وعده ووعيده ((حق)) لا يقع فيهما خلف)^(٢) وهو ما يراه دليلا نفسه في قوله تعالى : { بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا }^(٣) (الكهف/٥٨) وفي مجال اثباته رأي المعتزلة بعدم المساواة بين حال الفاجر والمتقي إذا كانا مؤمنين بأن يحصل مع الفاجر من الاعمال ما يساوي عمل المتقي ويزيد عليه ، يرى ان الحق في الامر ما يدل عليه قوله تعالى : { ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار } (سورة ص/٢٨) وهو انه تعالى انما اراد ان لا يجعلهما بمنزلة فيهما يتعلق بالثواب والعقاب ، لانه قد سوى بينهما في اكثر احكام الدنيا ونعيمها فإذا كان المراد ما قلناه وجب ان يدل على ان الفاجر يدخل النار ، وإلا أدى إلى ان يكون بمنزلة المتقي^(٤) .

ومما في مجال الاستدلال على تأكيد وقوعه ما جاء في قوله تعالى : { ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم } (الشورى/٢٢) إذ يرى القاضي عبد الجبار دلالة على مذهب المعتزلة في الوعيد بناءً على (ان الذي كسبه هو العقوبة المستحقة على ظلمهم ، فخير تعالى انه واقع بهم لا محالة)^(٥) .

(١) شرح الاصول الخمسة ١٣٥ (بتصرف) .

(٢) تنزيه القرآن ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، وهو نفس توجيهه للآية : { وعده الله لا يخلف الله

الميعاد } (الزمر/٢٠) ط : مثله القرآن ٢ : ٥٩٣ .

(٣) تنزيه القرآن ٢٤٠ .

(٤) مثله القرآن ٢ : ٥٩٠ .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٦٠٥ .

كما يستفيد من ظاهر الآيات في إثبات ان الوعيد الوارد منه تعالى لا يتغير وذلك في دلالة قوله تعالى : { قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد } (سورة ق/٢٨-٢٩) إذ يدل على (ان الوعيد الوارد عن الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير . وانه لا يجوز ان يكون فيه اضرار وشرط ، ولا ان يكون خارجا على وجه التعمية ولا يجوز فيه الخلف ، لأن كل ذلك يقتضي التبديل ، وقد ابنى الله تعالى ذلك في وعيده)^(١) .

وتتكرر الآيات التي يستدل بها القاضي على مذهب المعتزلة ورايه في الوعد والوعيد كقوله تعالى : { أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستويون } (السجدة/١٨)^(٢) .

وقوله تعالى : { لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون } (الحشر/٢٠)^(٣) وغيرها^(٤) .

الشفاعة : وهي مما يقع في باب الوعد والوعيد ويبحثه المعتزلة مستندين فيه إلى النصوص القرآنية . وقد اجمعت المذاهب الاسلامية على حصولها للنبي (ﷺ) في امته والمعتزلة يقولون بذلك^(٥) الا انهم لا يرونها مطلقة وانما يضيفون حدودها حيث لا يثبتونها إلا للتائبين من

(١) المصدر نفسه ٢ : ٦٢٦ .

(٢) ظ : المصدر نفسه ٢ : ٥٦١ ، ٢ : ٦٥٠ .

(٣) ظ : المصدر نفسه .

(٤) ينظر مثلا المصدر نفسه ٢ : ٦٦٣ ، ٦٦٨ ، ٦٨٢ ، ٦٩٩ ، ٧٠١ وغيرها .

(٥) ظ شرح الاصول الخمسة ٦٨٧ .

المؤمنين^(١). وصلاتها بالوعد والوعيد ترتبط بانها احدى المرجحة الذين يوردون على المعتزلة الطعن في القول بدوام عقاب الفاسق^(٢).

ومن مصاديق التصديق في الشفاعة عند المعتزلة انها لا تكون في اخراج الفاسق من النار ويستدلون بقوله تعالى : { **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا** } (سورة البقرة/ ٤٨) إذ يرون انه يدل على ان من استحق العقاب لا يشفع النبي (ﷺ) له ولا ينصره لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها ، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون اهل الثواب وهي واردة فيمن يستحق العذاب ذلك اليوم^(٣) . ثم يستفيد القاضي عبد الجبار من السياق في الآية دلالتها على رأي المعتزلة وذلك انه (ﷺ) (لو كان يشفع لهم لكان قد اغنى عنهم واجزى فكان لا يصح ان يقول تعالى { **لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا** } ولما صح ان يقول : { **وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً** } وقد قبلت شفاعته (ﷺ) فيهم ..^(٤) . ومن الظواهر القرآنية التي استدلت بها المعتزلة ايضا قوله تعالى : { **مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ** } (غافر/ ١٨) حيث تنفي الآية الشفاعة للنبي في الظالم وانها (لا تكون الا للمؤمنين لتحصل لهم المزية في الفضل وزيادة الدرجات مع ما يحمل نه (ﷺ) من التعظيم والاكرام)^(٥) . وهناك آيات اخرى عديدة استدلت بها المعتزلة على قولهم في الشفاعة وتأولوا آيات اخرى استدلت بها المخالفون لا مجال للتوسع في الخوض فيها هنا^(٦).

(١) المصدر نفسه ٦٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ٦٨٧ .

(٣) متشابه القرآن ١ : ٩٠ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه ٢ : ٦٠٠ .

(٦) ينظر للتفصيل المصدر السابق نفسه ١ : ١٧٧ ، ٢٣٦ ، ٢ : ٤٤٢ ، ٤٤٩ ، ٥٢٢ ،

٥٦١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٧ ، ٦٠٦ ، ٦٦٥ ، ٦٨٥ وغيرها .

مرتكب الكبيرة

هذه المسألة مما يتفرع عن اصل الوعد والوعيد وتتصل بتخليد مرتكبها في النار إذا لم يتب وهو رأي المعتزلة وقد تعددت المصاديق على اثباته في بحث الوعد والوعيد - كما سبق - ويقوم تفصيل رأيهم على فهمهم الآيات الكريمة التي توعدت هذه الفئة بالخلود إذا لم تصدر عنهم التوبة فتتكمال الآيات هناك مع ما يمكن ان يستدل به هنا ومنه ما استدل به القاضي عبد الجبار من قوله تعالى: { ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها ابدا } (الجن/٢٣) إذ يرى ان الآية دالة على الوعيد وانه تعالى (اخبر ان العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما)^(١) وهذا الحمل يضعه القاضي عبد الجبار لرد اعتراض من قد يعترض انه ((أي مرتكب الكبيرة)) فاسق على اصل المعتزلة وذلك لأنه هنا مشروط بعدم تحقق التوبة منه ومعها تختلف المسألة (لأنه تعالى لو اراد احدهما دون الآخر لبيته ، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه)^(٢).

وهذا استدلاله نفسه على قوله تعالى: { ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون } (الزخرف/٧٤) ويؤكد القاضي شرط التوبة في رفع عقوبة التخليد في النار لمرتكب الكبيرة حيث يقول في جواب سؤال : هل تبلغ المعصية مبلغا لا يكون في الطاعات ما يزيد عليه ؟ ويجيب : نعم الكبائر من الكفر والفسق ، لأن من

(١) شرح الاصول الخمسة ٦٥٧ .

(٢) المصدر نفسه .

أقدم على خصلة منها لم يزل عقابه إلا بالتوبة (١).

وقد استفاد القاضي عبد الجبار من ظواهر الآيات وما احتاج منها إلى التوكيل في تدعيم رأي المعتزلة في المسألة (٢).

الأصل الرابع : المنزل بين المنزلتين

هذا الأصل أكثر أصول المعتزلة الخمسة ارتباطا بنشأتهم التاريخية وتحديد بدايات ظهورهم كمذهب ذي استقلالية فكرية وذلك من جهة ارتباط تلك النشأة بأصل بن عطاء (٨٠ هـ - ١٣١ هـ) إذ ينسب إليه أنه أول من قال بالمنزلة بين المنزلتين في الحادثة المعروفة التي تروىها أكثر المصادر التاريخية (٣) التي بحثت في نشأة المعتزلة والتي جرت بين وأصل بن عطاء واستاذهم الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة وهل هو مؤمن أم كافر وكان رأي وأصل هو القول بالمنزلة بين المنزلتين فليس هو بمؤمن ولا كافر وإنما فاسق وتقريره : أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لانكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار (٤) وقد كان لهذا المبدأ المعتزلي دوره في تشكيل تيار وسطي في قضية تتصل بالعمل العبادي للإنسان وتخفيف غلواء الاتجاه الخارجي الذي حكم بكفر مرتكب الكبيرة وحمل الكثير من

(١) المختصر ٢٣٢ .

(٢) ينظر لتفصيل ذلك مثلاً في : متشابه القرآن ١ : ١٣٦ ، ١٥٢ ، ٢٢٥ ، ٣٧٦ ، ٢ : ٦١٨ ، ٦٢٢ ، ٦٩٩ .

(٣) ظ مثلاً : الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٨ ، الخطاط : الإنصاف ١١٨ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ٩٨ وغيرها .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٨ .

الابعاد التي تحكمت فيها اهواء الخوارج في قتال اعدائهم ومخالفهم ويقرر القاضي عبد الجبار هذا الأصل ويقيم له ركائز منظور يعتمد فهم النصوص القرآنية ويوجه الآيات بما يوافق رؤيته له القائمة على قول مجمل في (ان الغرض من هذا الباب هو ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وانما يسمى فاسقا)^(١) .

ومما استفاده من دلالات الآيات الكريمة في دعم رأيه قوله تعالى : { يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم } (آل عمران / ١٠٦) فهو يدفع ما قد يستدل به مستدل من ظاهر الآية انها تدل على انه ليس في المكلفين الا كافر او مؤمن ولا منزلة بينهما وهو يعتمد سياق الآية وما يحتمله من دلالة مضمرة تلزم عن استدلال المخالف بها ويقرر لنفسه حق احتمالها إذا احتملها الخصم .

فلو ان الآية دلت على ما قال فيجب (ان تدل على ان ليس فيهم الا كافر مرتد لقوله تعالى : { اكفرتم بعد ايمانكم } وقد ثبت خلاف ذلك . وإذا جاز إثبات كافر اصلي لم يذكره تعالى ، جاز إثبات فاسق لم يذكره تعالى)^(٢) . ويستدل على عدم جواز تسمية مرتكب الكبيرة مؤمنا من حيث (انه لا يوصف بانه مومن مطلقا لأن المؤمن هو الذي يمدح ويعظم وهؤلاء يلعنون ولا يوصف بانه كافر لان الكافر هو الذي يختص باحكام من قبله وغيره وليس إثبات وصفين دلالة على نفي ثالث ((الفاسق))^(٣) وتخصيص اسم المؤمن بما لا يجوز شموله لمرتكب الكبيرة يستدل عليه بالاستعمال القرآني إذ (انه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن اليه المدح والتعظيم) ويأتي على ذلك بشواهد قرآنية^(٤) مثل قوله تعالى : { انما

(١) شرح الاصول الخمسة ٧٠١ .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣ .

(٣) المصدر نفسه ٧٤ .

(٤) ينظر الشواهد في شرح الاصول الخمسة ٧٠١-٧٠٢ .

المؤمنون الذي آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على امر جامع لم
يذهبوا حتى يستأذنوه { (النور/٦٢) .

ويرد استدلال الخوارج بقوله تعالى : { فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
إلا الأشقى الذي كذب وتولى } (الليل/١٤-١٦) قالوا : انه تعالى بين ان
النار لا يدخلها إلا كافر . وبالاتفاق ان صاحب الكبيرة من اهل النار فيجب
تسميته كافرا وبني رده على ان ما يصفه ظاهر الآية غير ما هو وصف
الفاسق ويرى في الآية مجالا للاستدلال على الخوارج وليس العكس لأن
غاية ما يدل عليه الظاهر ان جهنم لا يصلاها الا الاشقياء الذين ذكرهم الله
تعالى فمن اين انه ليس هناك نيران اخر يصلاها غير الموصوفين بهذه
الصفة ((الفساق)) فقد ذكرنا ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي
ما عداه ^(١) .

الأصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهو اصل يتعلق بجوانب اخلاقية عملية ولا يتصل بالبحث النظري ^(٢)
ومع ذلك يبحثه المتكلمون كما يبحثه الفقهاء وقد اتفقت كلمة المسلمين على
وجوبه ولكنهم اختلفوا في طريق هذا الوجوب . فالمعتزلة يرى بعضهم ان
طريقه السمع وهذا رأي ابي هاشم والقاضي عبد الجبار ^(٣) . بينما كان ابو
علي الجبائي - قبلهما - يرى ان طريق وجوبه العقل والسمع معا ^(٤) وقال
البصريون - اتفاقا - بوجوبه من ناحية السمع كتاباً وسنة واجماعاً ^(٥) وهذا ما

(١) المصدر نفسه ٧٢٣ .

(٢) النشر : نشأة الفكر الفلسفي : ٣٥٠ .

(٣) ط شرح الاصول الخمسة ١٤٧ .

(٤) ط القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ٤٧ .

(٥) شرح الاصول الخمسة ١٤٢ .

يراه القاضي عبد الجبار الذي يرى دلالة هذه المرجعيات على وجوبه^(١) وكلها داخلة تحت نطاق السمع والمهم هنا هو استدلال المعتزلة على وجوبه بالادلة القرآنية تاركين الخوض في تفاصيل الادلة الباقية^(٢).

من اهم ما يستدلون به قوله تعالى : { كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر } (آل عمران/ ١١٠) وقد استدلت بها معتزلة البصرة^(٣) على وجوبه ويستفيد القاضي عبد الجبار من الآية انها جاءت في مقام مدح الله تعالى لنا على ذلك (فلولا انها من الحسنات الواجبات لما قل ذلك)^(٤).

ومن الآيات ايضا قوله تعالى : { لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون • كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه }^(٥) (المائدة/ ٧٨-٧٩).

ومن الآيات ايضا قوله تعالى : { ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر } (آل عمران/ ١٠٤) حيث يرى في الآية دلالة على وجوبها بانه تعالى (اوجب على طائفة ممن يهتدون بالآيات ان يدعوا إلى الخير ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر)^(٦) والآية دالة في رايه ايضا على الغرض من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكونهما كذلك واجبا كفائيا بأن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فاذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقيين

(١) ظ المختصر ٢٤٨ .

(٢) للتفصيل انظر شرح الاصول الخمسة ١٤٢ وما بعدها ، المختصر ٢٤٨ .

(٣) شرح الاصول الخمسة ١٤٢ ، وينظر ايضا د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل ٤٨ .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) ظ المختصر ٢٤٨ .

(٦) ظ تنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣ .

فهو واجب كفاً بدلالة (من) التي جعلت في الآية^(١) .
وهكذا يرسم المعتزلة من خلال التطبيقات - التي كانت حصتها كبيرة
في هذا البحث لضرورات فرضتها خصوصية التوسع المعتزلي في
التأويل - ملامح منهج عقلي متكامل في فهم النص القرآني توزعت
مصاديق تحققة على أصولهم الخمسة واستدعى الخوض في عدد كبير
من الآيات تكفي لتشكيل تصور ولو إجمالياً عن ذلك المنهج وإلا فإن
استقصاء كل الأدلة القرآنية التي اعتمدها المعتزلة واسسوا فهمهم للعقيدة
على أساس من فهمهم لدالاتها يحتاج إلى اضعاف حجم هذه الرسالة .

(١) المصدر نفسه .

الباب الثالث

منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

الفصل الأول : علاقة العقل بالشرع وطرائق
الاستدلال على العقيدة
الفصل الثاني : موقف الأشعرية من المحكم
والمتشابهة
الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية
للنص القرآني

مدخل

الأشعرية : النشأة والجذور التاريخية والفكرية

ان تحديد بداية تاريخية لمذهب أو إتجاه فكري امر تكتنفه صعوبات عديدة يختلف طابعها بحسب الظروف والمؤثرات والبيئة التي يظهر فيها ، يتسم بعضها بطابع علمي وبعضها الآخر بطابع تاريخي وبعضها الثالث ذا طابع فني بحث يتعلق بمدى اهتمام المختصين بتسجيل مايتصل بذلك المذهب أو الاتجاه .

هذه الصعوبات جميعا ربما تتكاثف على تشكيل مايجعل تحديد بداية تاريخية حقيقية للأشعرية بوصفه مذهباً كلامياً امراً لازماً لكثير من التحوط والتدقيق لتحديد تلك البداية ليس من جانبها التاريخي البحث فحسب وانما - وهو المهم - جوانبها الفكرية . لذا سيحتاج البحث هنا الى تحديد جانبين يقتضيان التفصيل حول تلك البداية ويتمثلان في الاتي :

١ - البداية التاريخية بتحول الإمام ابي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) عن تيار الاعتزال المنطلق بعيداً عن الجذور التي ينتمي اليها الأشعري (أهل السنة) ليستعيد صلته بها بعد عدة عقود قضاهها في الاعتزال^(١) .

٢ - البدايات الفكرية التي اسست لمنطلقات مذهب الأشعري العقائدية ممثلة في الأسس والاصول العقائدية للملف وأهل الحديث من أهل السنة السابقة لظهوره ، وطبيعة صلته بها ، وحقيقة مايمثله مذهب وسط هذين التيارين ، التيار الذي انشق عنه والتيار الذي عاد اليه وهنا سنبحث باختصار قدر الامكان اراء الملف وأهل الحديث وسمات منهجهم وترك البحث في موقفه الوسط الى المباحث اللاحقة .

١ - البدايات التاريخية :

لايكاد كتاب يؤرخ للمذاهب الكلامية الاسلامية وخاصة الأشعرية يخلو من ذكر الحادثة التي جرت فيها المناظرة التاريخية بين الإمام ابي الحسن الأشعري واستاذة المعتزلي ابو علي الجبائي البصري التي يربطون بها

(١) ظ : احمد امين : ظهر الاسلام ٤ : ٦٥ دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م .

بداية ظهور المذهب وانطلاق الاتجاه الجديد الذي شق الساحة الفكرية وشكل الاتجاه البديل عن التيارين السائدتين الحشوية وأهل الحديث والتزامهم التعبد بالنص وتجميد دور العقل من جهة والاعتزال وهو التيار العقلاني الذي تابع العقل في انطلاقه من القيود وحكمه في كل شأن من شؤون العقيدة والتشريع من جهة أخرى .

هذه المناظرة تذكرنا بانطلاقة الاتجاه العقلاني عند المعتزلة بانشقاق واصل بن عطاء عن استاذه التابعي الكبير الحسن البصري وأن اختلفت القضيتان .

تقوم المناظرة بين الأشعري والجبائي على اساس تحليل مذهب الأشعري في توقفه في قضية الصلاح والأصلح والغرض في افعاله تعالى التي اشكل فيها على مذهب المعتزلة وشيخه الجبائي بمسألة الاخوة الثلاثة^(١) وفي مناظرته الثانية حول اسماء الله تعالى وهل هي توقيفية مقيدة بالنص أم ان للقياس اللغوي والعقل دوراً في استنباطها^(٢) .

تبني اغلب المؤلفات التاريخية والكلامية على هاتين المناظرتين اساس الاتجاه الأشعري الخاص وتأسيس المذهب الجديد ، ولاشك في ان مذهباً متكاملاً يقدم منظومة كاملة من الفهم والتحديد لعقائد تتناول جوانب الاعتقاد كلها بمحاورها التي تمثل اصولاً للدين لا يمكن تصور انها تتبني على مجرد خلاف في قضيتين ثانويتين وكان الأولى بمن اسس لهذا الاتجاه في تحديد البداية ان يلتفت الى حقيقة التقاطع الكبير الذي احس الشيخ الأشعري نفسه انه قد وصل اليه مع عقائد السلف وأهل الحديث التي توطر الجو الفكري لعقيدة اغلب اتباع المذاهب الفقهية السائدة لأهل السنة - عدا الاحناف - وواقع الرفض للاتجاه العقلاني المتصاعد عند المعتزلة والذي لاقى عداءً ومقتناً شديدين عندهم

(١) راجع تفاصيل المناظرة : الميكي (تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب) (ت

٧٧١ هـ) طبقات الشافعية ٢ : ٢٥٠ - ٢٥١ المطبعة الحسينية القاهرة ط١ .

وينظر ايضا ابن خلكان (شمس الدين احمد ت ٦٨١ هـ) : وفيات الاعيان ٤ :

٢٦٧ - ٢٦٨ طاش كبري زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢ : ١٤٧

حيدر اباد الدكن ، احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٤٥ ، دار

النهضة العربية ، بيروت ، ط٥ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

(٢) طبقات الشافعية ٢ : ٢٥١ ، وانظر احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ :

بعد (محنة خلق القرآن) هذا من جانب ومن جانب آخر فإن الشيخ الأشعري لمس وجود التأييد للتفعيل المنضبط لدور العقل عند فئات واسعة تأثرت بالانفتاح الحضاري ، ولاحظت آثار جهود المعتزلة في الدفاع عن العقيدة ، وضرورات تشكيل جدار صد لهجمات العقائد المخالفة على العقيدة الإسلامية ، وضرورة مجابتهها بمناهجها نفسها القائمة على تفعيل دور العقل ، ولمس أيضاً أن الاتجاه السلفي ومنهج أهل الحديث غير مؤهل بمنهجه السائد على القيام بمهمة كهذه وإذا كان عليه أن يسايره من جهة - وهو ما حصل في منظومته العقائدية في كتاب الإبانة - فإنه أمر مؤقت مستلحقه محاولة للتجديد تكون فرصته فيها أكبر - بعد كسب تأييد الاتجاه السلفي - في إعطاء فرصة أكبر للعقل في تدعيم عقائد أهل السنة وقد تمثلت في الاتجاه الأوسع في استخدام الدليل العقلي في الاستدلال أورد عقائد المخالفين في كتابه ((اللمع)) وإذا كان هذا الاتجاه عنده قد حصل فعلاً فإن مسألة تأييد الاتجاه السلفي وأهل الحديث لم تكن أمراً سهلاً الحدوث ، بل إنه قد تحمل مقاطعة وهجوماً من العديد من التيارات الفاعلة وقيادات المذاهب السائدة^(١) وإن مسألة الرضا عنه قضية احتاجت إلى (تأهيل) طروحاته العقائدية كي توافق أصول أهل السنة ليتم قبوله مثلاً لعقيدتهم .

لكن الأشعري نجح في تثبيت ركائز المنهج الجديد في الأقل بما هي الفرصة الكبيرة لاتباعه للكتاب فيما بعد أن يقيموا صرح المذهب الكلامي الأشعري ويؤسسوا لركائزه وأركانه وليحدثوا خط سير متصاعد نحو العقلة يمر بكل من القاضي أبي بكر البلقاني (ت : ٤٠٣ هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت : ٤٢٩ هـ) وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت : ٤٧٨ هـ) وحجة الإسلام قطب المذهب أبي حامد الغزالي (ت : ٥٠٥ هـ) والشهرستاني (ت : ٥٤٨ هـ) وانتهاء بالقفزة إلى التنهيج للارتباط بالمنهج الفلسفي عند الفخر الرازي (ت : ٦٠٦ هـ) وعضد الدين الأيجي (ت : ٧٥٦ هـ) .

وهؤلاء الأقطاب وغيرهم - ممن لم يذكر البحث - يتسم منهج كل منهم بمميزات وخصائص متفردة كما أن هناك قاسماً مشتركاً يجمعهم يتمثل في حاكمية أصول الأشعرية العلمية وأثرها في منظورهم للعقيدة ومنهجهم في

(١) ظ : أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦ ، ١٧ .

استتباطها من النص القرآني ومسلكتهم في فهمه . وحدود دور النص المتفاوتة فيما بينهم وابعاده.

٢- الجذور الفكرية السابقة لظهور الأشاعرة (السلفية واهل الحديث)

يمكن تلمس الملامح الرئيسية لآثر الحقبة السابقة للأشعري في ظهور مذهبه وتبلور منهجه الفكري من خلال استعراض مجموعة مسائل رئيسة ستثبت ان انقلاب الشيخ الأشعري على الاعتزال وتحوله عنه سيطرت عليه قضية محاولة اصلاح عقائد اهل الحديث ومع بقاءه على الاعتزال ماكان ذلك ممكنا ، إذ ان مايمكن انتزاعه اجمالا عن المنهج السائد عندهم كان قريبا من اثبات تام لبعض الصفات الخبرية وموقف جامد على النص في عموم الصفات وكان للتجسيم والتشبيه صوت عال في الساحة الفكرية مما اوجب انقلابا اصلاحيا يتواءم مع الأصول المنهجية لاهل السنة ويستفيد من ادوات المعتزلة (المعقنة) للخروج من التشبيه الى التنزيه وكان من اهم ما نجح فيه في هذه المحاولة قلبه الموقف في بعض المسائل كالقول يقدم القرآن ، فجعل القديم منه الكلام النفسي القائم بالله تعالى وليس القرآن الملفوظ المسموع ، وجاء بعقيدة الكسب في افعال العبد منهيها صورة السلب الكامل لقدرة العبد في فعله وابقى بعض المسائل على حالها كمسألة الرؤية في الآخرة التي لم يخالف فيها تقريبا الا في نفي الكيفية^(١) .

ومن المسائل الرئيسية التي ينبغي بحثها هنا قبل التعرض لمنهج الأشعرية الملامح العامة لمنهج السلف واهل الحديث وطروحاتها الرئيسية في العقيدة وحقيقة صلة الأشعري بها وتمثيله لها . وهذا مايندرج في الاتي :

أ - موقف السلف من العقل وعلاقته بالشرع :

ان للعقل حالتين يتمثل موقف السلف منه على اساسهما :

(١) ط : ابن عساكر الشامي (ت ٥٧١ هـ) : تبين كذب المقرري فيما نسب الى الإمام أبي الحسن الأشعري مقدمة المحقق محمد زاهد الكوثري ١٤ - ١٥ .

الحالة الأولى - حالة التعارض مع النص : وموقف السلف هنا هو تقديم النص مطلقا فيثبتون ما أثبت وينفون ما نفى^(١) وتتحدد علاقتهما بخضوع العقل للشرع فليس له ان يكون معارضا إياه في شيء^(٢) فالعقل هنا محجور عليه ، والشرع هو الدليل والهادي الموجه وليس الا الاستهداء به وعدم معارضته مطلقا ، وإذا احتمل تصور حصول هذه المعارضة فلا بد من التسليم للشرع والا كان خلافه بدعة والمعارض من عمل الشيطان ومن عدل عن منهج الصحابة والتابعين وجمع بين العقل والنقل ... وطلب الدين بالكلام فقد تزندق^(٣) وان احتمال حصول التعارض بينهما مرتبط بعوامل لاتعدو ان تكون مرتتبة على فهم النص السمعى وطبيعة المعالجة ولذلك حالتان :

الأولى : ان يعتمد النقل الضعيف في فهم حصول حالة تعارض كان يكون الحديث مكذوبا وهنا لا يصح ان يعد هذا تعارضا .
الآخر : ان يكون ماورد في الشرع وحكم بسببه بالتعارض منسوخا هذا في حال لو كانت الامور التي يحكم فيها بحدوث التعارض مما يدخل تحت نطاق بحث العقل وادلته ، فما بالك لو كانت في الغيبيات التي لامجال له لبحثها فهنا لايتصور ان يكون فيها محل تعارض بين العقل والشرع لانها خارجة عن نطاق العقل ، والشرع جازم بها فلا يمكن حصول تعارض .
ويرتبط حصول التعارض بين العقل والشرع بتصوره في ادلة كل منهما ومايمكن ان يقام عليهما من استدلالات وطبيعة (درجة) المعرفة التي تقام عليهما من القطع أو الظن ومن ثم عن الارجحية منهما حسب ذلك فهنا حالات يبنى عليها الترتيب :

فاما مع كون كليهما قطعيًا فالمتفق بين العقلاء انه لايجوز التعارض بينهما والا كانت القطعية منتفية .

(١) ظ : ابن تيمية (نفى الدين ت ٧٢٨ هـ) : درء تعارض العقل والنقل الجزء الأول ق ١ : ٧٦ - ٧٧ ، السيوطي (جلال الدين ت ٩١١ هـ) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ١٥٨ .

(٢) ظ : عبد الحلیم محمود : الاسلام والعقل ٢٣ نشر دار الكتب الحديثة ١٩٧٣ .

(٣) ابن قيم الجوزية (ت : ٩٧٤ هـ) : الصواعق المرسلة ١٣٠ ، السيوطي : صون المنطق والكلام ٩٦ ، ١٥١ .

واما إذا حصل التعارض فلا بد ان احدهما قطعي والآخر ظني وهنا الارحجية للقطعي بلا نقاش والحديث في الحالة الثالثة ، حين يكون كلاهما ظنيا فهنا على المتصدي لهما النص ان يبحث عن المرجحات فلايهما حصلت كان هو المقدم شرعيا كان ام عقليا لافرق فالتقديم هنا قائم على ان القطعي يقدم لانه قطعي والراجع يقدم لاقتترانه بالدلة^(١) . ويمتد السلفية في تقديم حكم الشرع وتحجيم العقل الى مجموعة ادلة يمكن اجمالها في :

١ - ان العقل بنفسه غير كاف - عند معارضته الشرع - لو حصل التعارض وان الدين انما كمل وتم بالنبوة وقد قال تعالى : { اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً } (المائدة/٣) .

والعقل وحده ناقص والركون اليه مخالف للاية ، وليست له الاهلية لان تمسك اليه الامور في الوقت الذي تمت الاهلية للشرع حتى قال تعالى : { فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرج مما قضيت ويسلموا تسليما } (النساء/٦٥) .

فلا بد من التسليم المطلق بالشرع وعدم معارضته بعقل ولا غيره^(٢) .
٢ - ان العقل نفسه قد دل على صدق الشرع بما جاء من تصديق العقل لنبوة محمد (ﷺ) وتقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع ، لان العقل قد شهد للشرع والوحي بانه اعلى منه وانه لانسبة له اليه ..^(٣) فلا يمكن ان يتعارضوا . وفي هذا الدليل نلاحظ انهم يعطون للعقل دورا في اثبات الاستدلال .

(١) ط ابن تيمية : المصدر نفسه ٧٩ - ٨٠ ، وينظر ايضا ابن القيم : الصواعق المرسله ٨٤ (بتصرف) .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسله ٩٠ (بتصرف) .

(٣) المصدر نفسه ٨٨ .

٣ - ان منهج الصحابة والتابعين - وهم المرجع في بيان التشريع وبهم الاقتداء - هو الالتزام بما جاء به الشرع وعدم معارضته بالعقل^(١) فوجب الاهتداء بمنهجهم والالتزام بسيرتهم .

٤ - الارتباط بين الايمان وتصديق الشرع ممثلا في نبوة النبي (ﷺ) يقول ابن قيم الجوزية (ان المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لاتنتأى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقا .. (وان هذه المعارضة) ليست من الايمان بالنبوة في شيء)^(٢) .

٥ - ان تقديم العقل يلزم عنه تحكيم الخلافات والنزاعات فأهل العقل متلقضون مختلفون ابدا . والابتعاد عن الشرع تمسكا بالعقليات ادى الى النزاع والفرقة وتمخض عن الخلاف ولا يمكن للسلفية هنا ان ينسوا محنة (خلق القرآن) ومارافتها من صراع عرض المسلمين الى اوقات حرجة في تاريخهم الفكري .

٦ - ان الشرع يستلزم قطعية الادلة ، وهو قد جاء بغيبات يعلم اهل العقل قبل غيرهم انها خارجة عن نطاق ادراكه واحكام العقل فيها سميتها الظن غالبا ولذا (فالعقل معزول عن الشرع واحكامه ، ولا يمكنه ان يعارض الشرع في ذلك (الغيبات))^(٣) .

الحالة الثانية : تقاسم الاختصاص :

وفي هذه الحالة يتقاسم كل من العقل والشرع الفاعلية في ساحة البحث في العقيدة فللعقل فاعليته في كشف ما انيط به كشفه وعلق به ادراكه وللشرع ميدانه الذي لا يتخلى عنه .

فتحجيم العقل وهجره له ميدانه الذي اغلقت فيه الابواب ولكن ضرورات علمية وموضوعية يلزم عن اهمالها نقص منهجي اساسي جعلت السلفية يضطرون الى تحميله دوره المناط به ، تلك الضرورات متعلقة بطبيعة الميدان الذي يبحث فيه فلا بد في بعض المسائل من اعتماد العقل وان كان ذلك لايعني الاستقلالية التامة اذ يبقى العقل في هذا الدور يعمل في

(١) ط السيوطي : صون المنطق والكلام : ١٥١ ، عبد الحليم محمود : التفكير

الفلسفي في الاسلام : ١٢٧

(٢) الصواعق المرسله : ١١٨ .

(٣) ط عبد الحليم محمود : الاسلام والعقل ٢٨ .

ضمن الاطر العام للشرع وذلك قائم على اساس تقسيم الخطاب الديني على طرفيه الرئيسين اللذين يغطيهما : الشريعة والعقيدة أو الفروع والاصول .

ففي الشريعة التي تضمنت تنظيم علاقة الانسان بربه وطبيعة التكاليف الشرعية التي كلف بها نجد ان سمة الاجمال والتحديد سائدة وان الانماء والزيادة والتفصيل والتحليل تركت للنظر والاستدلال والاجتهاد الشخصي لاستنباط ما اجمل أو فصل في الكتاب الكريم أو السنة المشرفة بما يتوافق مع مافيهما^(١)

وهنا للعقل حالتان من الفاعلية :

الأولى: تدبر التشريع وفهمه ومعرفة مايراد به وهذا مايعبر عنه مانقله السيوطي عن الموقف فيه بقوله (انما اعطينا العقل لاقامة العبودية لالادراك الربوبية)^(٢) ويرتبط هذا بالتكليف والعقل شرط فيه .

الاخر: الاجتهاد في الفروع واستخدام العقل في استنباطها وهو امر سمح به الشرع نفسه وليس ادل عليه من اجتهاد الصحابة والتابعين (رض) في الفروع ورفضهم ذلك في الاصول^(٣) .

وهنا يتبدى دور العقل بوضوح مع الاستمرارية ذلك (ان النصوص متناهية والوقائع غير متناهية وماالابتهاى ((الوقائع)) لا يضبطه مايتناهى ((النصوص))^(٤) هذا الاجتهاد من اهم مصاديقه القياس الفقهي عندهم وقد جعلوه احد الاصول الاربعة في الاجتهاد لتحصيل الحكم وهو امر قائم على دور مهم للعقل وان كان اصل جوازه مستند الى الجواز بحكم الشرع^(٥) وتتأكد صلته بالعقل وتفعيل دوره فيه من اشتراط (التهدي الى مواضع الاقيسة ، وكيفية النظر والتردد فيها ، من

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٢٠٤ ، وينظر عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق ١٣٨ .

(٢) صون المنطق والكلام : ١٨٠ .

(٣) ظ المصدر نفسه ١٥٧ (بتصرف) وينظر الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٩٩ ، ٢٠٦ .

(٤) ظ الملل والنحل ١ : ١٩٩ .

(٥) ظ المصدر نفسه ١ : ١٩٩ .

طالب اصل أو لا ، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه ، فيعلق الحكم عليه ، أو شبه يغلب على الظن فيعلق الحكم به (١) .

اما العقيدة (الاصول) : فالسلفية يقطعون فيها بان لادور للعقل فاتمه تعالى قد استوفى اصولها كلها في قرآنه واوضححتها وحددتها اقوال الرسول (ﷺ) وافعاله فلا مجال البتة للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي لذا كانوا يشددون النكير على من تصدى لذلك وهذا ما جعل الإمام الأشعري محطاً لهجومهم في محاولته الاصلاحية لربط عقيدة السلف بتيار العقلنة وتأسيس ركائز البحث العقلي في العقيدة لاثباتها والدفاع عنها وهو يصف موقفها من النظر والجدل الذي يعدونه بدعة فيقول (وينكرون الجدل ، والمرء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهي الى رسول الله (ﷺ) ولا يقولون كيف ؟ ولا لم ؟ لان ذلك بدعة) (٢) .

والاصول عند السلف واهل الحديث ، كالالهيات وجوداً وصفات والغيبيات والسمعيات مما بينه الشرع كاملاً ولا مجال للعقل ان يجتهد فيها ولا وظيفة له ازاؤها الا التسليم والتصديق والفهم وليس له معارضتها ، ويبقى للعقل دور المعرفة وللشرع دور الايجاب يقولون (الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل فالعقل لا يحسن ولا يقيح ولا يقتضي ولا يوجب والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجب) (٣) فهم في هذه المرحلة المهمة ذات الاثر الواضح في بدايات الأشعرية رفضوا المنهج الكلامي تماماً ومن ثم رفضوا محاولة التوفيق بين العقل والشرع لاثبات مسائل العقيدة وجعلوا المصدر الوحيد للعقيدة والمعتمد في استنباطها وبيانها ما يفهمونه من ظواهر النصوص الواردة في القرآن أو السنة بل ان متشابهات تلك النصوص كانت لها حصة كبيرة في ذلك اذ لما كان موقفهم .

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٠٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين : ٢٢٢ ، وينظر ايضا مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لنا ريخ الفلسفة الاسلامية ١١٨ وما بعدها في تفصيلات موقف السلف واصحاب الاتجاه السلفي من النظر واعمال العقل والكلام والجدل في العقيدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط ٣ ١٣٨٦ هـ ، ١٩٦٩ م .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٢ .

هو التوقف والتفويض فانهم تعاملوا مع تلك الظواهر والمتشابهات بدون اللجوء الى التلويل - وظيفة العقل - لتحقيق توافقها مع مقتضيات الادلة العقلية انطلاقا من مبدئهم بعدم وجود التعارض اصلا .

ب - اثر هذا الموقف في منظورهم للعقيدة :

ان هذا الموقف القائم على الحجر على العقل وتجميد دوره في العقيدة ادى الى تحكيم الفهم المنعكس عن ظواهر النص قرانيا كان او نبويا او متشابهاته بل وتاكيد مرجعية فهم الصحابة والتابعين وائمة المذاهب لتلك النصوص وتحول موقفهم منها الى مبدأ قدسي وهكذا صارت العقيدة هي ما اعتقدوه انطلاقا من تلك المرجعيات وكان اهم ما ناثروا فيه في هذا الاطار ماتجلى في موقفهم في الصفات الالهية حيث لانجد للعقل دور ولا فاعلية اذ نجدهم قد (وصفوا الله عز وجل بما يبدو ان الكتاب والسنة وصفاه بها ونسياه اليه تعالى بدون نظر الى تجويز العقل لهذا الاتصاف أو إحالته له . بل بدون الرجوع الى العقل كي يجوز او يحول^(١) .

ولهذا المسلك في الصفات واثباتها يسمى السفيه واهل الحديث بـ (الصفاتية)^(٢) فهم قد اثبتوا لله تعالى في صفاته (ان علمه وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له ازلية ونعوت له ابدية)^(٣) .

ويدخل في ضمن نطاق اهل السنة ويمثل موقفهم هذا في الصفات والتبرؤ من التشبيه والتعطيل فيها والاعتقاد في الابواب العقلية بأصول الصفاتية سائر ائمة المذاهب من اهل السنة واصحابهم وهم (اصحاب مالك والشافعي والاوزاعي والثوري وابي حنيفة وابن ابي ليلى واصحاب ثور

(١) احمد البهادلي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ج ٢ (الصفات الالهية في اهم المذاهب الاسلامية) ١٩٨ ، شركة الصلح للطباعة الفنية / بغداد ط ١ ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٢ ، ٤٣ .

(٣) البغدادي (عيد القاهرة ٤٢٩ هـ) : الفرق بين الفرق ٣٣٦ ، وينظر الشهرستاني : الملل والنحل حيث يقول في وصف اصل التوحيد والقول بالصفات عندهم (ان الله تعالى واحد في ذاته لا يسيم له وواحد في صفاته الازلية لانظير له وواحد في افعاله لاشريك له) ١ : ٤٣ .

وأصحاب احمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر من اعتقد باصول الصفتية^(١) .

والمهم في هذا الباب ان رؤوس فقهاء الصفتية قد وقفوا بوجه محاولات النظر والجدل في قضية الصفات ليدفعوا عن اتباعهم التكلف في البحث والتفتيش في المتشابهات ونفي الحاجة الى التلويل .

ولذلك اكتفوا بمرجعية الكتاب والسنة فقالوا بالصفات السبع الذاتية او المعنوية ثابتة له تعالى لورود نسبتها في الكتاب المجيد مثل قوله تعالى

{ لا اله الا هو الحي القيوم } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله { انه علم

قدير } (الشورى/٥٠) وقوله : { وكلم الله موسى تكليما } (النساء/١٦٤) وقوله : { ان الله كان سميعا بصيرا } (النساء/٥٨)

وقوله { انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون } (يس/٨٢) الى غير هذه الايات التي تثبت لله تعالى صفات القدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والحياة^(٢) .

وكذلك اثبتوا له تعالى الصفات الفعلية استنادا الى الكتاب السجيد كالحالقية والرازقية والعطاء والنصرة وغيرها من الصفات الفعلية الكثيرة وذلك كقوله تعالى { انا كل شيء خلقناه بقدر } (القمر/٤٩) وقوله { ولسوف يعطيك ربك فترضى } (الضحى/٥) وقوله { وكفى بالله

وليا وكفى بالله نصيرا } (النساء/٤٥) إذ نلاحظ في هذه الصفات

وسابقتها ان الظاهر القرآني كان المستند الاساس في اثباتها له تعالى

والتقاطع المنهجي الواضح يتبين بوضوح في صفات من نوع آخر هي

الصفات الخيرية التي اخبر بها القرآن المجيد والسنة الشريفة فقد ادت هذه

الصفات الموهم ظاهرها بالتشبيه اساسا مهما لتحديد اهم ملامح اركان

وسمات المنهج المميز عند المذاهب الكلامية ، وتناول هذه الصفات وموقف

السلف منها امر مهم من جهتين :

(١) ظ : البغدادي : الفرق بين الفرق ٣١٤ (بتصرف) .

(٢) البهائي : الصفات الالهية ٢٠١ ، ٢٠٢ .

الأولى : انها صفات لايد من تعاضد العقل - في ممارسته التأويل مع النقل لاستبيان دلالاتها الحقيقية وبكونها تتصل بالنص القرآني وفهمه اتصالا واضحا ومنفردا لان معرفتها والاخبار بها جاءت غالب في النصوص القرآنية .

الثانية : ان موقف السلف منها في خصوصيته كان له اثر كبير في منهج الأشعرية في التعامل معها ، ولا سيما في بدايات الظهور عند الأشعري كما أثر عند المتأخرين كالرازي كما منرى .

ويتبين موقف السلف من تلك الآيات في حالة تكاد توقع في التناقض اذ انهم في الوقت الذي يأخذون هذه الايات على ظواهرها ويكتفون بالقول انهم يؤمنون بها كما جاءت في النص بدون تأويل أو تكييف ينطلقون - كما يقولون - من اصل اثبات تنزيهه تعالى عن التشبيه وهذا المذهب القائم على التوقف والمكوث عن تفسير تلك النصوص وكراهة الخوض فيها والسؤال عنها ، مستند الى اعتقاد السلف انها ممة استأثر تعالى بعلمه هذا الاستناد يقوم في اساسه على فهمهم الايا الكريمة { وما يعلم تأويله الا الله } (آل عمران/٧) حيث يقطعون الآية من سياقها ويقولون بالاستئناف فيما بعدها^(١) .

يقول الشهرستاني مقررًا مذهبهم حيال هذه الصفات ان بعضهم بالغ في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات وان هؤلاء الذين توقفوا في التأويل قال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى { ليس كمثله شيء } فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك الا انا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) ومثل قوله { خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) ومثل قوله { وجاء ربك } (الفجر/٢٢) الى غير ذلك ، ولما مكلفين بمعرفة هذه الايات وتأويلها بل التكليف قد

(١) ظ : ابو عثمان اسماعيل الصابوني : عقيدة السلف واصحاب الحديث ١٠٧ ، المطبعة المنيرية ، بيروت ١٩٧٠ م .

ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له { وليس كمثل شئ } وذلك قد اثبتناه بقينا^(١).

وهناك من السلف من قال بتأويل بعض تلك الصفات على وجه يحتمله اللفظ ، ويعرض ابن خلدون لمذهبهم بالطريقة نفسها مبعدا عن اعتقاد السلف أي احتمال للقرب من التشبيه اذ يبين اصل اعتقادهم على تغليب ادلة التنزيه ويرى ان من وقع في التشبيه منهم لميسوا سوى شواذ بينهم^(٢). هذا المنهج الذي اختاره السلف هو منهج السلامة كما يسمونه^(٣).

لذلك نجدهم يقولون في هذه الصفات الخبرية منطقتين من ظاهر النص القرآني^(٤) انه سبحانه على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى { (طه/٢٥) وان له يدين بلاكيف ، كما قال { خلقت بيدي { (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { بل يدها مبسوطتان { (المائدة/٦٤) وان له عينين بلا كيف كما قال { تجري باعيننا { (القمر/١٤) ، وان له وجها كما قال { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام { (الرحمن/٢٧) ويثبتون له الرؤية بالابصار يوم القيامة مستندين الى قوله تعالى { وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة { (القيامة/٢٢-٢٣) ... الى غير ذلك من الصفات التي شكل الظاهر القرآني مركزا اساسيا في اثباتها وان وضعوا لذلك تحريزا في تأكيد انهم يحكمون بان الايات المتشابهة لاتدل على تشبيه الخالق بالمخلوقين ، فان الله تعالى منزّه عن صفات الحوادث مطلقا فهم يثبتون الظاهر مطلقا ويؤمنون به مع نفى المماثلة بين صفات الباري والصفات الانسانية^(٥) وهكذا صار معتمدهم في اثبات الصانع وتحديد صفاته هو الخبر

(١) الملل والنحل ١: ٩٢.

(٢) راجع المقدمة ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٣) الملل والنحل ١: ١٠٤ (يتصرف).

(٤) ظ الأشعري: مقالات الاسلاميين ٣٢٠ وانظر ايضا ص ٢٦٠.

(٥) ينظر ابن خزيمة (محمد بن اسحاق): التوحيد واثبات صفات الرب ١١، تحقيق محمد خليل ١٩٦٨ م، الشهرستاني: الملل والنحل ١٠٤، ١٠٥، ابن القيم: الصواعق المرسلة ١٣٤.

الصادر عن النبي (ﷺ) ^(١) ولا طريق للعقل في ذلك ، فرفضوا جميع الأدلة التي تقوم على أسس عقلية وعدوها واهية لاتصلح لهذا الأمر الخطير واهم تقودهم لها انها قد تصلح للضد فبدلا من اثبات الصانع تعالى فانها ربما استخدمت في نفي الصانع .

والحديث عن الصفات عموما لاسيما الخبرة منها وهي اصدق مايقع في باب المتشابهة يجرنا الى ضرورة استكناه موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه بغض النظر عن كون مصانيقه متعلقة بالصفات أو بالاصول الاخرى للعقيدة وهو موقف يحدد بعض ملامح المنهج عموما عندهم .

ج - المحكم والمتشابه عند السلف

يمكن تشكيل ملامح تصور اجمالي عن موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه من خلال اشارات عديدة ذات طابع تطبيقي اكثر منه تنظيري منهجي .

فبغض النظر عن تحديد المفهومين عندهم - وقد سبقت الإشارة اليه - نجد انهم يحددون المحكم من الكتاب - وهم في ذلك كباقي من نظر فيه - على اسس تقدم وتؤهل طروحاتهم في تصورهم للعقيدة ، فكل ما جاء من الايات ظاهرا أو نصها بل حتى الكثير من متشابهاتها يعد على وفق معاييرهم في التوقف والتقويض في درجة قدسية المحكم من حيث عدم التطرق لمحاولة كشف دلالاته أو تأويله فهم ياخذون النصوص على ما جاءت ويفهمون المراد منها على ما دل ظاهرها عليه . وموضوعنا الرئيس هنا هو المتشابه وعلمه فهو ماينعكس تطبيقيا على المنهج وسيكون البحث فيه على وفق ثلاثة محاور :

١ - الموقف من آية المتشابهة :

من الاشارات المهمة المفيدة في تحديد موقفهم من الآية الكريمة قوله تعالى { هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات . فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراستخون في

(١) ظ ابن القيم : الصواعق المرسله ١٢٦ ، ١٢٧ .

العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا .. { (آل عمران/٧) ، مايورده الشهرستاني من سبب توقف السلف عن تفعيل دور العقل في الموقف من الآيات الموهمة للتشبيه وعدم تفسيرها إذ أن أحد أسباب ذلك كما ينقل هو المنع الوارد - كما يفهمون - في هذه الآية وأن سبب عدم إقدامهم على التأويل هو التحرز عن الوقوع في الزيغ الوارد ذكره في الآية^(١) وهذا يعني أنهم يقولون بالاستئنف في الولو في قوله تعالى { لا يعلم تأويله الا الله

والراسخون في العلم } وأكثر تفصيل وتحليل لمذهب السلف في المتشابه وموقفهم من الآية الكريمة تضمنه كتاب أساس التقديس للفخر الرازي وسنلاحظ لاحقاً أنه يتبنى مع الأشاعرة هذا الموقف فالمحصلة النهائية لمذهبهم فيه تنطلق من أساس معياري يضعونه مبدأ يفهم في ضوئه كل ما يقع تحت اطار التشابه ذلك أن الموقف من المتشابهات عندهم يتمثل في أنه (يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها)^(٢) .

ولاشك أن هذا الموقف يؤكد أنهم يقطعون أنها مما لا يعلمه الا الله ويفسرون الآية على هذا الأساس وهذا ما تبين بوضوح في احتجاجهم على رأيهم بعدة وجوه يهمنها هنا ما يتعلق بفهم سياق الآية وتحديد المراد منها إذ يستدلون على وجوب التوقف في المتشابه بعدة وجوه : الأول^(٣) منها مبني على فهم الآية كالآتي :

١ - تضمن الآية في سياقها معنى الذم لطلب المتشابه حيث قال تعالى

{ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة }

(ولو كان طلب المتشابه جائزة لما ذم الله تعالى على ذلك) ...

٢ - أن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم { يقولون امنا

به } وقال في سورة البقرة { فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق

(١) ظ : المال والنحل ١ : ١٠٤ .

(٢) ظ : أساس التقديس في علم الكلام : ١٨٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م .

(٣) المصدر نفسه ١٨٣ ، ١٨٤ ، وينظر ايضا المال والنحل ١٠٤ .

من ربهم { (الآية/٢٦) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به من مدح ..

٣ - لو كان قوله تعالى { الراسخون في العلم } معطوفاً على قوله ((الا الله)) لصار قوله ((يقولون آمنا به)) ابتداءً وانه بعيد عن الفصاحة لانه كان الأولى ان يقال : وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به .. ومن ثم فان القول بالعطف يحتاج الى تأكيد بينما القول بالاستئناف لا يحتاج الى ذلك .

٤ - وهو افضلها كما يراه الفخر الرازي قوله تعالى { كل من عند ربنا } يعني انهم امنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، اذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة .

اما الوجه الاخر فيستند الى موقف الصحابة والتابعين وينطلق من اجماعهم على ان هذه المتشابهات في القرآن والاخبار كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقف على حقائقها متوافرة فهم كانوا اولى بالتأويل ان كان صحيحا وجائزا ومن ثم فلأمتناعهم عنه - اذ لو فعلوا لاشتهر ونقل الينا بالتواتر - وعدم نقله الينا عن احد منهم علمنا ان الخوض فيه غير جائز^(١) . ويقول البصابوني موضحا موقفهم من المتشابه انهم (يكون علمه الى الله تعالى ، ويقرون بان تأويله لا يعلمه الا الله كما اخبر الله عن الراسخين في العلم انهم يقولون في قوله

تعالى { والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب } (آل عمران/٧)^(٢) واذا تبين لنا موقف السلف

من المتشابه وفهمهم الآية التي اوردت اصول التعامل مع المتشابهات تتجلى بوضوح طبيعة موقفهم من آيات الصفات الخيرية وكيفية فهمهم واستدلالهم بظواهر النص أو بعض متشابهاته على ما يرون فرفضهم التأويل منطلق من هذا الفهم وهم يوردون على رفضهم إياه والتوقف عن معالجة الآيات على وفق ادلة العقل باخراجها عن دلالة ظواهرها

(١) اسس التقديس ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) ظ عقيدة السلف واصحاب الحديث ١٠٧ .

ادلة تكاد تنطلق من المحاور العامة التي جاءت الآية الكريمة لبيانها وتستند ادلتهم هذه بالتالي الى فهمهم الآية وهي ما يمكن إجماله في الآتي :

١ - المنع الوارد في القرآن الكريم ويقصدون به الآية الكريمة واضافتها الزيف الى من مال إلى تأويل المتشابهات - كما يفهمون - ومن ثم فهم ابتعدوا عنه^(١) تحرزا عن الوقوع في الزيف فيؤمنون بها كما جاءت ولايتعرضون الى تأويلها ويفوضون معانيها الى الله تعالى .

٢ - مايتعلق بدرجة الحجية في الدليل فالتأويل امر مظنون بالاتفاق وصفات الباري تعالى يجب ان يرجع فيها الى ما هو قطعي والقول فيها بالظن غير جائز فربما أولت الآية على غير مراده تعالى وادى ذلك الى الوقوع في الزيف ولذا فهم يقولون كما قال الراسخون في العلم : { كل من عند ربنا } أمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله ولمنا مكلفين بمعرفة ذلك ، اذ ليس ذلك من شرائط الايمان واركانه .

٣ - يرجع الى طبيعة التأويل وكونه ظنيا فهو يختلف باختلاف وجهات النظر عند المتصدين لفهم النص ، فاذا ترك الباب مفتوحا لتفسيرات مختلفة متباينة فذلك من شأنه تفريق الامة وهو حرام ومايؤدي اليه محرم ايضا ولذا صار السلف الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه المتشابهات بدون تأويل وتفرق واختلف من بعدهم فرق لانهم اقتحموها .

ج - علاقة الأشعري ومذهبه بالسلف (اهل السنة واصحاب الحديث)

يقول الإمام الأشعري في كتابه الابانة وهو الذي يمثل المنطلق الرئيس لاصلاح عقيدة اهل السنة مع الالتزام الشديد بخطوطها العربية وأصولها ، في تأكيد منه لعدم خروجه عن الخط العام للسلف في مسلكه الجديد ، وخصوصا ارتباطه باصول العقيدة التي التزم بها الإمام احمد بن حنبل (ت : ٢٤١ هـ) : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي

(١) ظ المال والنحل ١٠٤ ، الفخر الرازي : اسلم التقديس ١٨٣ ، د عرفان عبد الحميد دراسات في الفرق : ٢١٤ .

ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا (ﷺ) وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضّر الله وجهه ورفع درجته واجزل ثوابه قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون لانه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق ورفع به الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزیغ الزائغين وشك المشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وخليل معظم مضخم وعلى جميع ائمة المسلمين^(١) .

وهو يؤكد ذلك اثناء عرضه لمذهب اصحاب الحديث واهل السنة في مقالات الاسلاميين فيقول (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)^(٢) . ان هذه الصلة والتبعية لمذهب السنة واهل الحديث تبدو واضحة في المراحل الأولى من الاتجاه الجديد وقد حاول فيها الإمام الأشعري ان يكون متوافقا في طروحاته مع مذهبهم وتمثل ذلك في اهم سمتين في موقفه منهم : الأولى : انه وقف بوجه خصومهم المعتزلة وكان انقلابه عليهم انطلاقه مهمة في تشكيل الاتجاه الجديد الذي لم يخرج كثيرا عن الخط الفكري لاهل السنة والحديث في بداياته .

الآخرى : انه ربط نفسه ابتداء بهذا الخط وتبنى طروحاته وارائه واهم الأسس التي قام عليها والنصين السابقين يدلان على ذلك بوضوح ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فانه مع الحنابلة تحديدا كان شديد المرونة وأكثر من مدح امامهم أحمد بن حنبل لكننا نلاحظ مع ذلك انهم لم يغفروا له اهم مقام عليه مذهب الجديد وهو اقحامه علم الكلام والنظر والجدل في علوم الدين فوقفوا في وجهه^(٣) وقد كانت المذاهب الفقهية الأخرى أكثر مرونة معه واستطاع ان يمهد للاعتراف بعلم الكلام وبالمسلك الجديد في ضمن الاطار العام لمذهب اهل السنة والحديث ليجعله في النهاية ممثلا لهم . خصوصا ان المذاهب الأخرى أكثر قربا من تقبل دور للعقل لاسيما الاحناف منهم لانهم من مدرسة

(١) الألبكة عن اصول الديانة : ٨ ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .

(٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢٥ .

(٣) ظ لعمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦ ، دار النهضة العربية ، بيروت ،

طه ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

الرأي في الفقه وكان لتلامذته من بعده واهمهم الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)
ومحمد بن تومرت مهدي الموحدين (ت ٥٢٤ هـ) دور كبير في
تحصيل اعتراف المالكية لعلم الكلام والبحث العقلي والمسلک الجديد
عموماً^(١).

وسنلاحظ عند البحث في منهجه ان هذا الموقف من الأشعري لم يكن
على إطلاقه الوارد في تصاريحه هذه وانما اختط لنفسه المنهج الوسط الذي
سنتناوله هناك ايضا والذي سيكون له اثر كبير في اصلاح عقيدة اهل
الحديث وابعاد التصورات التي وقع فيها المجسمة والحشوية القائلين
بالتجسيم والجهة والجبر .. الى غير ذلك من العقائد الموروثة عن الملل
الاخرى وخصوصا اليهودية والنصرانية التي دخلت الى صفوف المسلمين
عن طريق الاحبار والرهبان وماكان لهذه الخطوة ان تلاقى النجاح الذي
كان يأمله وحققه فعلا مع اتباعه من بعده لولا اعلانه الانقلاب عن عقيدة
الاعتزال وانحراطه في اصحاب الحديث^(٢) والذي مهد له القول الذي
اوردناه وهناك عامل آخر كان له اثره الواضح في النجاح المتحقق في
عملية الاصلاح هذه وهو قدرته الفكرية الكبيرة التي تمرنت على مسلک
المعتزلة اصحاب التفكير العقلي والنظر والجدل فاكتمب منهم اصول
التشبيه والتنزیه التي لم يستطع الانسلاخ عنها وبقيت ذات تاثير كبير على
مسلکة العام في عقيدته وكان اكثر قريبا منهم في المراحل المتأخرة من
منهجه وان كان قد خدم الحشوية نوعا ما حين امد عقائدهم بسبل الادامة
عندما اعد تكرار الكثير منها في كتابه الاياتة والتزمها واعتمد لاثباتها
النصوص والروايات وهو مليئم للمرحلة الأولى في منهجه .

ويميل البحث في نهاية هذا المدخل الى تحاشي ايراد التطبيقات في
استدلالات السلف واهل السنة والحديث بالنصوص القرآنية ومسلکهم
في استنباط العقيدة اذ يكفي لتحقيق ذلك غالبا مجرد استحضار
النصوص القرآنية وظواهر الايات الكريمة مع استذكار الركيزة
المعيارية الرئيسة في منهجهم بأخذ الايات ظاهرها ومتشابهها بمبدأ
التنزیه عن التشبيه والتجسيم والاحجام عن اية معالجة لها اذ يكفي

(١) ظ ١ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦ .

(٢) ظ الابقة ٨ ، وينظر ايضا ابن خلكان : وفیات الاعيان ١ : ٤٦٤ .

المتصدي لفهم النص هنا بمراقبة النص في حركته الظاهرية مع الجمود على موقف المتلقي فحسب ولا دور له مطلقا يتعدى ذلك .

منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

توطئة

تطبع صورة المنهج الأشعري في العقيدة مجموعة نقاط يتصاعد الخط البياني فيها ، ويمثل المعيار الذي يؤثر حركة هذا الخط : الدور الذي يناط بالعقل في فهم العقيدة وتحديد أصولها في الجانب المنهجي ، والموقف من الصفات الالهية وطبيعة الاعتقاد فيها لاسيما الصفات الخيرية تحديداً إذ يتقاطع ظاهر النص مع الدليل العقلي في الجانب التطبيقي . بحسب هذين الاطارين ومعاييرهما يحدد الباحثون مراحل تاريخية فكرية يمر بها المنهج الأشعري . إذ نلاحظ ان هذين الاطارين يحددان مراحل التطور في المنهج الأشعري وكالاتي :

ففي الاطار المنهجي نلاحظ ان الأشعرية مرت بثلاث مراحل نشهد فيها الخط التصاعدي في اكمال صورة المنهج وتأسيس ركائزه وبناءه الفكرية^(١) :

في المرحلة الأولى نشهد بداية الانطلاقة في ثورة التصحيح في عقائد اهل السنة والحديث بظهور الإمام الأشعري وتطبيع هذه المرحلة بمعالجات شكلت محاولة لتأصيل النشأة وصياغة الأسس الفكرية للمذهب ويلتحق بالإمام الأشعري في هذه المهمة التأسيسية أقطاب كبارهم القاضي ابو بكر البقلاني وعبد القاهر البغدادي وابو المعالي الجويني إذ نلاحظ تناغما واضحا في تحديد المنطلقات وتكاملا بين الخطوات المتبعة بما يشكل في

(١) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٤٣٠ ومبعضها .

مجموعه ملامح مرحلة موحدة الجهود وان اختلفت اركانها في بعض السمات المميزة لكل قطب من هؤلاء الاقطاب .

وفي المرحلة الثانية يميل الخط الفكري الأشعري الى تحديد الاطر النهائية للمنهج وصولا الى حالة الاكتمال في تشكيل المنظومة العقائدية ونشر المذهب وترسيخ جذوره على الساحة الفكرية ويقود المسار في هذه المرحلة الإمام الغزالي ومهدي الموحدين ابن تومرت والشهرستاني .

في المرحلة الثالثة يأخذ الخط التصاعدي نحو العقائدية فقرة كبيرة بالانسلاخ عن الطابع الكلامي المرتبط بمرجعيات فهم النص ليدخل اطار يتشابه بالاتجاه الفلسفي ويركب عجلته ويستعير ادواته إذ يدخل المذهب الأشعري هنا مرحلة علم الكلام الفلسفي ممثلا في مسلك الفخر الرازي وعضد الدين الأبي .

اما في الاطار التطبيقي على اصول العقيدة وتحديد جزئياتها فنلاحظ ان الموقف من الصفات الالهية يطبع المراحل التاريخية للمذهب الأشعري والانتقال من الطابع العلم لموقف مذاهب اهل السنة والحديث (الصفاتية) كمرحلة اولى تؤصل لمنطلقات الأشعرية مروراً بمرحلة ثلثية يتمثل فيها دور الأشعري في ظهوره بمنهجه الجديد وتفعيل دور العقل في فهم النص القرآني واستنباط التصور الجديد لمعالجة ظواهر النصوص والانفلات من لوازم المنهج القديم الذي كان يسير احيانا بمسلك يقترب من الوقوع في مغبة التشبيه والتجسيم حيث يكفي بالتعبد بالنصوص على ظواهرها وتلك الظواهر توهم احيانا بهذا المنحى التشبيهي على الرغم من ان الاتجاه في تلك المرحلة يطن ان تعامله مع النص في ظاهره محكوم بالتنزيه عن التشبيه والتجسيم ، لكن مجرد الاعلان بدون تفعيل ملازم عن هذا المبدأ

عند التعامل مع النصوص واتخاذ مواقف السكوت على النص وعدم التصرف فيه لا يكفي لتحقيق هذه الحالة . وفي هذه المرحلة يعضد عبد القاهر البغدادي منهج الأشعري في الصفات والمرحلة الثالثة يمثلها القاضي البقلائي والجويني بقولهما بنظرية الاحوال^(١) في الصفات الالهية والتي تهدف الى دفع الاشكال القائم على ان القول بمغايرة الذات الالهية للصفات يلزم عنه تعدد القماء^(٢) .

ومايهم البحث في هذه المراحل على اختلاف المعايير المحددة لطبيعتها وتقسيمها مايتعلق منها بفهم النص القرآني عند الأشعرية .

وقضية منهج فهم النص القرآني عند الأشعرية تكاد لانتأثر بطبيعة التغيرات والمراحل التي يمر بها المنهج الأشعري العام بما يمكن ان يحدد بمراحل معينة يفصل بينها بمعايير واضحة تاريخيا أو فكريا اذ نلاحظ تداخلا لمعايير النص ومسالك الفهم له نفسها بين مراحل متقدمة

(١) مبتكر النظرية الأول هو ابو هاشم الجبائي المعزلي (ت ٣٢١ هـ) . ويرى بعض المتكلمين انه ليس للحال تعريف محدد بالحد أو الرسم ، اذ ليس لها حد حقيقي لكي تعرف بحدها وحقيقتها على وجه يشمل الاحوال كلها الا ان الجويني يعرفها في كتابه الارشاد بانها (صفة لموجود غير متصفة بالوجود والبالعدم) ص ٨٠ نشر الخانجي القاهرة ١٩٥٠م ويقسمها للقائلين بها على قسمين :

١ - الحال المعقدة ، ٢ - والحال غير المعقدة .

الحال المعقدة : هي كل حكم ثبت للذات بسبب معنى قام بها ككون المالم عالما والقادر قادرا ونحو ذلك من المعاني التي اذا قامت بمحلها اوجبت له حالا .
والحال غير المعقدة : هي كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات اذ انها كل وصف لايرجع الى نفي ولاينتقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به .

ينظر : الجويني : التلخيص في اصول الدين : ٦٣٠ تحقيق د . علي سلمي النشر منشأة المعارف الاسكندرية ١٩٦٩ م . ، الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الدين : ٨٠ ، تحقيق محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم ، نشر الخانجي مصر ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ١٢٢ .

(٢) البهادلي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ٢ : ١٨٣-٢٥٣ .

من الأشعرية ومراحل متأخرة كموقف التفويض - في سبيل المثال - الذي نلاحظ ظهوره في المراحل المتأخرة عند الأشعرية في احد موقفين للفخر الرازي بعد ان ظهر في المراحل الأولى والجذور والبدايات ممثلة في عقيدة اهل السنة - كما تبين لنا سابقا - .

وقد لاحظ البحث تصديقا لذلك ان فهم النص القرآني عند متكلمي الأشعرية تحكمه مجموعة عناصر مشتركة ، تتوزع ملامحها وابعادها ومصاديقها على اداء كل منهم - مع تفاوت ملحوظ أو غير ملحوظ - وتشكل بمجموعها تصورا عاما نجد تأثيره واضحا في رؤيتهم العامة للعقيدة واصولها واسس بنائها انطلاقا من النص القرآني الذي يشكل المرجعية الكبرى التي توظف المرجعيات الاخرى كلها لتؤدي الى تأكيد منظوره للعقيدة حسب الفهم الأشعري لهذا النص .

لذا ارتأى البحث ان يتابع تلك العناصر المشتركة وانتزاع ابعاد المنهج الأشعري في فهم النص القرآني من خلال تحديد موقف الأشاعرة منها لانها تقدم صورة اكثر تكاملا لهذا المنهج في الوقت الذي تقدم المراحل التاريخية وتقسيماتها تصورا عن المنهج الأشعري الكلامي العام الذي ربما طبع في بعض اوقاته ومحطاته الفكرية لاسيما المتأخرة منها بطابع المرجعيات الاخرى ولا سيما العقل وطرائق الاستدلال المستندة الى مداركه والسنة الشريفة والاجماع التي طبعت المراحل الأولى بالذات .

لذلك كله وتماشيا مع منهج هذه الرسالة الذي اتبع في تناول منهج المذاهب الكلامية السابقة فان البحث سيتناول موقف الأشاعرة من اغلب القضايا المبحوثة عند تلك المذاهب لتحديد ملامح المنهج الأشعري في التعامل مع النص القرآني انطلاقا من خصائصه وطبيعته التعبيرية

ومجموعة الادوات التي تستلزمها عملية فهمه ومقتضيات كشف دلالاته لهذا ستمحور المباحث الآتية حول مجموعة قضايا على رأسها :

العقل وموقف الأشاعرة منه وطبيعة الدور الذي يؤهل له عندهم ثم علاقة العقل بالشرع ، واين يتعارضان ، وفي اية نقطة يبدأ دور كل منهما ، وفي أي المسائل يستقل كل منهما وايها يتحدان في العمل فيها ، وعن بيان طرائقهم في الاستدلال ودور العقل فيها وخصائص النص القرآني البيانية ممثلة في قضية المحكم والمتشابه والموقف ازاء المتشابهات كركيزة اساسية في المنهج الأشعري واي منهج آخر ثم التأويل وموقفهم منه وابعاد فهمهم لأسسه ثم ينتهي البحث الى محاولة انتزاع السمات والخصائص العامة للمنهج الأشعري في فهم النص القرآني قبل ان يتلمس الجوانب التطبيقية للتحقق من تطبيق اصول المنهج واسسه عند التعامل مع النص القرآني في البحث الاخير من هذا الفصل .

الفصل الأول

علاقة العقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة

توطئة :

تتعدد الملامح المشكلة لتصوير الأشاعرة للدور الذي يمكن للعقل ان يقوم به في عملية استنباط اصول العقيدة وفهم النص ، وتتعدد طرائق الوصول الى هذا الاستنباط فتتفصل مرة وتتضافر اخرى تعرفا أو استدلالا ، وبالتالي تتبين من الحالتين ملامح العلاقة بين العقل والسمع ودوريهما في تشكيل المنظومة العقائدية ولاستبيان ملامح منهجية مهمة لها اثرها في تصور منهج الأشاعرة في فهم النص القرآني لابد من متابعة هذه المحاور الثلاثة :

- ١ - موقفهم في قضية التحسين والتقييح .
- ٢ - طبيعة علاقة العقل بالشرع .
- ٣ - طرائق الاستدلال الأشعري في العقيدة .

المبحث الأول

التحسين والتقييح

ترتبط هذه المسألة عند الأشاعرة بعقيدتهم في التوحيد وقولهم في حرية المشيئة الالهية المطلقة وقد بحثها الإمام الأشعري في باب التعديل والتجوير^(١) على سبيل التطبيق من خلال ما يترتب على موقفه فيها . وقد نقل الشهرستاني عنه في اصول عقيدته انه يذهب الى التحسين والتقييح الشرعيين وان مبناه في ذلك انه لايجوز الايجاب على الله تعالى اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء^(٢) .

(١) ظ للمع في الرد على اهل الزيغ والبدع : ١١٦ - ١١٧ ، تصحيح وتعليق د . حموده غرابه مطبعة مصر القاهرة ١٩٥٥ م .

(٢) الملل والنحل ١ : ١٠١ .

والواجبات عنده كلها سمعية والعقل لا يوجب شيء ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا^(١) .

وتاسيما على هذا فلا وجوب على الله من جهة العقل فيما ترتب على التحسين والتقبيح العقليين عند الإمامية والمعتزلة من مسائل كعرفة الله تعالى وبعث الرسل وشكر المنعم وأثابة المطيع وعقاب العاصي والصلاح والاصلاح واللفظ^(٢) فهذه كلها تجب بالسمع لا العقل .

وهذا الموقف في المسألة هو ما ذهب اليه مشايخ الأشعرية (انه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الاشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع)^(٣) فالافعال قبل ورود الشرع خالية من الحسن والقبح بمعنى ترتب تحسينا ولا تقبيحا والحسن والقبح مرتبطان بالشرع فالحسن ما حسنه والقبح ما قبحه^(٤) .

ويرتبط هذا بطبيعة المرجعيات التي يستند اليها الأشاعرة ولمن تكون الحاكمة للعقل ام الشرع ، فالعقل عنده ليس حاكما على الشرع بل العكس هو الصحيح ولذلك فطريقتهم في فهم العقيدة واستنباط اصولها تستند الى ما جاء في الشرع ثم اللجوء للأدلة العقلية لا ثبات صحة ما استنبطوه فالعقل

(١) الملل والنحل ١: ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠٢ .

(٣) شيخ زادة (عبد الرحيم بن علي) : نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان الممائل التي دفع فيها الاختلاف بين المقرئية والأشعرية في العقائد ص ٢١ المطبعة الانبيية مصر ط ١٣١٧ هـ .

وينظر ايضا : الفخر الرازي : الاربعين في اصول الدين ٢٤٦ وما بعدها مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ط ١٣٥٣ هـ .

(٤) البغدادي (ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي) : اصول الدين ٣٢٩ هـ . اصول الدين ٢١٠ ، وينظر ايضا : الاسفراييني ابو المنظر طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ) : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين ١٥٩ - ١٦٠ مكتبة الخافجي / مصر ، الجويني ابو المعالي (ت ١٧٨ هـ) : الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ٣٥٨ - ٣٥٩ .

هنا يمكن ان يكون معينا للمعرفة الدينية ومقررا اوامر الشريعة ومتعقلا قضايها ، وادلتها مركبة على السمعية او معينة في طريقها^(١) .
وحقيقة الخلاف في الحسن والقبح وطبيعة دور العقل فيهما لا تشمل معانيهما كلها اذ تتفق الأشعرية مع العدلية^(٢) والماتريدية في معنيين وتختلف في معنى ثالث اذ ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة^(٣) :
الأول : ماكان صفته صفة كمال فحسن ، وماكان صفته صفة نقصان قبح .

الثاني : موافق الغرض فهو حسن ، وماخالفه فهو قبيح .
ولانزاع في ان هذين المعنيين يدركما العقل ولايتعلق لهما بالشرع .
الثالث : مايتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا ، ومايتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا .
وهذا المعنى الاخير بمعنى ان الفعل يتصف بنفسه بالحسن أو القبح وبالتالي كونه (متعلق الذم والعقاب أو متعلق المدح والثواب هل هو لاصل صفة قائمة بالفعل)^(٤) هو ما فيه النزاع بين الأشاعرة وغيرهم ولانزاع لهم في عدهما عبارتين عن رغبة الطبع ونفرته انهما معلومان بالعقل ويقوم موقف الأشعرية هنا لاعلى اساس نزع الاهلية بكل معانيها عن العقل ابتداء ، فهم يفرقون بين حصول المعرفة وجوبها . فلا خلاف لهم في اصل حصول المعرفة وان العقل طريق اليها انما الخلاف في الوجوب ولذلك يقول الأشعري (المعارف كلها انما تحصل بالعقل وتجب بالسمع)^(٥) ولهذا المبدأ (المعيار) ترتبات سنجد اثارها واضحة في فهم الأشاعرة للنص القرآني في مقام استنباط اصول العقيدة وتفعيل الدليل السمعي فيها ، وهو مااستتبين ملامحه بوضوح اكثر عند البحث في طبيعة العلاقة بين العقل

(١) محمد عبده : بين الفلاسفة والمتكلمين ١ : ١٩٨ ، تفصيل محمد ابي زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ١٧٧ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ٢٨٩ ، ٢٩٣ .

(٢) العدلية : مصطلح يطلق ويراد به الإمامية والمعتزلة لقولهما باصل العدل وكونه ضمن اصول الدين الخمسة عندهما .

(٣) ط شيخ زاده : نظم الفرائد ٣٢ .

(٤) الرازي : الاربعين ٢٤٩ .

(٥) ط : الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٧١ ، تصحيح الفرد جيوم مطبعة المثنى ، بغداد .

والشرع ودور كل منهما في ذلك ، وطبيعة الاختصاص الموكل اليه ، حيث تتأثر عملية الاستدلال وطريقه يكون المسألة المستدل عليها واقعة في ضمن اطار العقليات ام السمعيات ، بغض النظر عن السمة الواضحة عند الأشاعرة في تعاضد الدليلين وتواردتهما على استنباطاتهم اصول المذهب في العقيدة .

المبحث الثاني

علاقة العقل بالشرع

تمثل طبيعة العلاقة بين العقل والشرع وابعاد فهم الأشاعرة لها وتحديدهم اسسها منطلقا مركزيا وركيزة اساسية في المنهج الأشعري عموما وهي ذات تأثير كبير في تحديد السمات العلمية للمذهب ، وقد طبعت اداء متكلميه عموما وتمثلت انعكاساتها على فهمهم النصوص القرآنية وتوجيهها لاستنباط اصول العقيدة وينبغي لتشكيل تصور عن هذه العلاقة وذلك الفهم متابعة مجموعة امور تتحدد في ضوئها جملة من الأسس والمنطلقات المؤثرة في المنهج الأشعري لذا سينقسم البحث هنا على المحاور الآتية :

- ١ - حقيقة العلاقة بين العقل والشرع .
- ٢ - اختصاص كل منهما في استنباط العقيدة .
- ٣ - السمات العامة للمنهج الأشعري تبعا لموقفه في المحورين السابقين .

المطلب الأول : العلاقة بين العقل والشرع

سبق ان اتضح لنا ان منهج السلف - والسلفية فيما بعد - قائم على ان لاتعارض بين العقل والشرع وان القول بذلك بدعة فالمعارض مرفوض مطلقا وهو من عمل الشيطان^(١) . وعند استعراض مواقف متكلمي الأشعرية نجد ان هذه القضية من الثوابت في منهجهم فالعقل والشرع يستحيل ان يتناقضا وان حصل ذلك فهو

(١) ظ : ابن القيم الجوزية : الصواعق المرسلة ١٣٠ ومابعدا .

تعارض ظاهري حيث ينحل بتأويل الدلالة الشرعية الى ما يوافق العقل لانه يستحيل تصور ان ياتي الشرع بما يناقض العقل يقول الغزالي (لايتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول)^(١) ولذلك فاذا ورد في السمع ما قضى العقل باستحالته وجب فيه التأويل^(٢) .

وهذا الموقف قائم على ان الأشعرية لا يحكمون العقل مطلقا وانما الحاكمية في العقيدة عندهم للشرع ويرون في ذلك ان صدق الشرع متوقف على تصديق العقل ابتداء له والا كان ذلك وقوعا في الدور^(٣) يقول الغزالي (النقل جاء من العقل وليس لك ان تعكس)^(٤) ويقول في تفصيل اثر يدل على ثقته بالعقل فيراه المقياس في قياس صدق ما جاء الشرع (بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل)^(٥) . ويفصل البغدادي القول اكثر في هذه المسألة فيقول (انما اضيفت العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال)^(٦) فثبتت الشرع متوقف على معرفة الله تعالى ومعرفته تعالى تتوقف على صدق المخبر عنه أي على بعثة الانبياء عليهم السلام ولو توقفت تلك المعارف على الشرع لزم الدور وهو باطل^(٧) .

ولذلك تراهم يعنون دلالة الشرع يقينية مع عدم المعارضة العقلية لكنها تكون ظنية ان حصل المعارض^(٨) .

(١) الاقتصاد ١٣٣ .

(٢) الاقتصاد ١٣٣ . ينصرف

(٣) الدور : توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس ، أو بمراتب ويسمى الدور المضمحل كما يتوقف أ على ب وب على ج و ج على أ / الجرجاني : التعريفات ٦٢ .

(٤) ميزان العمل ٣٣٩ .

(٥) ظ : د : جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .

(٦) ظ : اصول الدين ١٤ - ١٥ .

(٧) ظ الغزالي : ميزان العمل ٣٣٩ ، الاقتصاد ٣٤٤ ، ١٢٣ ، وينظر : صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٩٨ .

(٨) ظ الجرجاني : شرح المواظ ٢ : ٥٤ - ٥٥ .

يقول الغزالي في ذلك (كل ماورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لايتطرق اليها احتمال)^(١) .

وهذا مليدفع الى ضرورة التأويل عند حصول التعارض الظاهري بين العقلي والنقلي فان ماقتضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .. واذا توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولاجواز وجب التضديق ايضا لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة)^(٢) .

هذه الحاكمية الابتدائية للعقل ومالزم عنها من مقايسة ظاهر النص السمعي ومعيارية عدم مخالفته العقل - فيما للعقل فيه دور - تمثلت في فكر الأشعرية منذ بداياتها الأولى وسط اجواء الجمود على النص عند الحشوية واهل الحديث وتمثل ذلك عندهم في مسلكن يكادان يطبعان المنطلقات والبدايات وتوجهات المنهج عند كل من اقطابهم ، هذان المسلكن هما :

الأول : رفضهم الاتجاه السائد عند السلف واهل الحديث والحشوية في دفع العقل عن أي دور في استنباط العقيدة بالمنع عن النظر والاستدلال ومعاداة الكلام والبحث في امور العقيدة بالمنهج العقلي يقول الأشعري في بيانه الواقع الذي عليه هؤلاء : (اما بعد فان طائفة من الناس جعلوا الجهل راس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن اصول الدين ونسبوه الى الضلال وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة ، وقالوا : لو كان هدى ورشاد لتكلم فيه النبي (ﷺ) وخلفاؤه واصحابه .. فلما لم يرووا الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا ان الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لانه لو كان خيرا لما فات النبي (ﷺ) ولتكلموا فيه)^(٣) ثم الكلام الذي يصدر به رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام ردا على الاتجاه الذي يصفه ، يدفعه في صفحات

(١) الاقتصاد ١٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٣٣ .

(٣) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام : ص ٣ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .

الرسالة بإيراده الأدلة من القرآن الكريم وسنة النبي (ﷺ) ثم يبدأ بالتأصيل القرآني والنبوي لموضوعات العقيدة ومسائلها ببيان المواضع التي بحثها وتطرفت إليها في النصوص ويضع حداً معياراً مهماً فيقول - بعد حديثه عن الفروع - (فاما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم ان يرد حكمها الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسن والبديهة وغير ذلك لان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصل الشرع الذي طريقه السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات ان يرد كل من ذلك الى بابه ولا يخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات)^(١) وهو يرجع سبب عدم خوض النبي (ﷺ) في بيان هذه المسائل مما يقع في ضمن العقليات كخلف القرآن والجزء والطفرة .. الى غير ذلك انها لم تحدث في ايام النبي (ﷺ) ولو حدثت لتكلم فيها وبينها كما بين سائر ما حدث في ايامه من تعيين المسائل وتكلم فيها^(٢) . هذه الضرورة التي ادت بالإمام الأشعري الى مواجهة هذا الاتجاه الفكري السائد في الساحة الفكرية في عصره لتأهيل البحث الكلامي وتاصيل جذوره ودوره في الواقع الفكري لاهل السنة للدفاع عن العقيدة امام هجمة المخالفين والجامدين على النص واهل الملل الاخرى كانت سببا في مواجهة اخرى عند قطب من اقطاب الأشعرية هو الإمام الغزالي الذي سادت في عصره ايضا الدعوات الى نبذ النظر العقلي واستبعاد علم الكلام عن ساحة العقيدة فكان رده مدويا وسط ساحة فكرية كان فيها طرف آخر هو الفلاسفة وقع في الاقراط إذا كان ذلك الاتجاه الأول قد وقع في التقريط .

بين هذين الطرفين وقف الإمام الغزالي يؤسس للواقع الفكري اسس ومبادئ للخوض في علم الكلام ولمن تكون الاهلية في البحث عن اصول العقيدة وسادت هذه الفكرة اغلب كتبه اذ طالب بالجام العوام عن الخوض في البحث عن ذلك ويوصل لاثر العقل والسمع معا في بيان العقيدة وانهما لا يمكن ان يتعارضا وانما يعضد احدهما الاخر مع اختصاص كل منهما بدوره يقول (.. وتحققوا ان لامعانة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب

(١) المصدر نفسه ٨ (بتصرف) .

(٢) المصدر نفسه ٨ (بتصرف) .

الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر ، فميل اولئك الى التفریط وميل هؤلاء الى الافراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط ^(١) ثم يلتفت الى المنهج البديل الذي يراه الحق بعد ان بين حقيقة خطأ من اتبع احد الطرفين فيقول (بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم ، فكلا طرفي قصد الامور ذميم وأتى يستتب الرشاد عند من يقنع بتقليد الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر ، أو لا يعلم انه لامستند للشرع الا قول سيد البشر (ﷺ) ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر ، وكيف يقنّدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يقزع الى العقل من حيث يعتريه العمى والحصار ؟ أو لا يعلم ان العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر ؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثّر باذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل البصر السليم عن الافات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء ، فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن . مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور) ^(٢) .

وهو ينتهي بعد هذا النص الطويل - الذي اورثناه لما فيه من امس تمثّل موقف الأشاعرة والغزالي من المسألة خير تمثّل - الى تأكيد ان هذا المنهج هو ما عليه اهل السنة من اصحاب البحث العقلي (الأشاعرة) حيث يقوم منهجهم على هذه الأسس متبعاً تحقيق تعاضد العقل والشرع ومتانة العلاقة بينهما اذ يقول (وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة ، المقترح تحقيقها بقواطع الادلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق) ^(٣) وتراه يجعل كتابيه (الجام

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : ٣،٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٤ .

(٣) المصدر نفسه .

العوام عن علم الكلام) و (الاقتصاد في الاعتقاد) لبيان تلك الأسس وتحقيق تلك الاضافة ومما يوضح ذلك مثلا انه جعل للاقتصاد اربع تمهيدا تغطي عليها هذه العلاقة وبياناتها والاستدلال عليها^(١) . وقضية عدم التعارض ، وتعاضد العقل والسمع اخذت فاعليتها الكبيرة عند متكلمي الأشعرية وخصوصا منذ ظهور القاضي الباقلاني واضع اسس المنهج مرورا بالجويني والغزالي والرازي والايحي وغيرهم ممن لم نذكر وتمثلت تلك الفاعلية في المسلك الثاني .

المسلك الثاني : وتمثل فيه توظيف الدليل العقلي ليعاضد الدليل النقلى في اثبات مذهب الأشاعرة ببيان موقفهم في المسائل الكلامية المختلفة إذ نلاحظ ان الأدلة العقلية دخلت في الاستدلال على العديد من المسائل التي ارادوا اثباتها أو دفع ادلة المخالفين لهم فيه ولكن ذلك محكوم بالطابع العام للمنهج الأشعري في انه اقرب الى السمع منه الى العقل وارجحية الدليل النقلى في الاستدلال وهو ماسنم به لاحقا ، ومن المسائل التي استدلو عليها بالأدلة العقلية وجود الله تعالى وحدث العالم واثبات الرؤية وكلام الله (الكلام النفسى) وقدم القرآن ، ونظرية الكسب في افعال الانسان^(٢) وغيرها .

(١) فالتمهيد الأول : في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين . والثاني : في بيان انه ليس مهما للمسلمين جميعا بل لطائفة منهم مخصوصين والثالث في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان ، والرابع من تفصيل مناهج الأدلة التي اوردها في الكتاب حيث قسم الأدلة وانواعها ، وكان للدليل العقلي في ذلك حضور واضح الاقتصاد ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) راجع في ذلك مؤلفات الأشاعرة حيث لامجال للتفصيل في بيانه لان فيه خروج عن هدف البحث الرئيس وتوسع لامجال له - من تلك المؤلفات : اللمع للأشعري ، والاتصاف والتمهيد للباقلاني والارشاد والشامل للجويني وميزان العمل والاقتصاد وقواعد العقائد للغزالي والأربعين والمحصل للرازي والمواقف للايحيي وشروحه .

المطلب الثاني :

توزيع الأدوار (اختصاص العقل والنقل)

يكاد موقف الأشاعرة من العقل وعلاقته بالشرع ان تحكمه طبيعة الخصائص لكل منهما وبالتالي طبيعة الدور الذي يمكن لأي منهما ان يمثلته في المعرفة عموما وفي استبيان مسائل العقيدة بشكل خاص .

فلكل منهما حدوده والخط الذي يبدأ منه وهذه الحدود والخطوط قد تتلاقى أحيانا فيتعاقدان على الوصول للمطلوب وقد ينفرد النقل بدور لا يشاركه العقل فيه ، ولكن ما للعقل ان يبحثه ويدركه لا يناقض السمع في تحديده إياه بل العكس حيث يستحيل ان يتعارضاً .

لذلك نجدهم يبنون موقفهم على ان الأدوار والاختصاصات موزعة بين العقل والسمع فهناك ما يستقل به العقل ولا يحتاج السمع وهناك ما لا طريق له الا السمع وأن بقيت كلية ان العقل اصل لاثبات الشرع قائمة لامساس بها وهذا ما يؤسس له الإمام الأشعري في وضع حدود فاصلة بين الاختصاصين اذ يقول (ان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصول الشرع التي طريقها السمع وحكم مسائل العقليات والمحسوسات ان يرد كل شيء من ذلك الى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعية ولا السمعية بالعقليات ..)^(١) ونجد التفصيل في الأدوار في تصوير البغدادي لمجمل مذهب الأشعرية في حقيقة دور العقل بـ (ان القول تدل على صحة الصحيح ، واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء جملة وتفصيلا وعلى اثبات الصانع وتوحيده وعذله وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكليف العباد)^(٢) وبكلامه هذا يستبعد ان يكون للعقل دور في الإيجاب بل مجرد الجواز لان تلك مهمة الشرع وهو ما اختلفت فيه الأشعرية مع المعتزلة حيث يرى الأشاعرة في ذلك (انه لا يجب على الله شيء فبعثه الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب ، وانه لا يجب على احد شيء قيل ورود الشرع وان الثواب والعقاب منوطان بالامر والنهي الإلهيين)^(٣) وبالتالي فهم لا يرون تلازما بين حكم العقل وحكم الشرع .

(١) استحسن الخوض في علم الكلام ص ١٠

(٢) اصول الدين ٢١٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه ، وينظر في علم الكلام ١٢٣ .

لهم لا ينكرون دور العقل البارز في اثبات الشرع اصلا فمعرفة تعالى ومعرفة صدق نبيه (ﷺ) في ادعائه النبوة والرسالة منوطان بالعقل (١) لكن هذا الدور الذي يعطى للعقل في هذه المسائل دور محدد ومقنن فاذا كان للعقل هنا فاعلية فانها محددة بالادراك فقط حيث يرى الأشعري (ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ولكن العقل الة للادراك فقط ، اما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي) (٢) ومن الوحي يتلقى العقل تحديد التحسين والتقبيح اذ لا يدل بنفسه على احدهما لانهما (من موارد الشرع وموجب السمع) (٣) وكون معرفة الله تحصل بالعقل لا يمس بكونها انما تجب بالسمع ويحدد البغدادي الواجبات على المكلف في هذا الاطار بـ (النظر والاستدلال المؤديين الى معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته وعذله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ماشاء) (٤).

وللغزالي تقسيم منهجي لطبيعة الامور التي يحكم بها العقل والسمع وتحديد معياري مهم بحيث تتمثل عنده انضج محاولات التحديد لابعاد هذه المسألة وجعلها في اطار منهجي بحيث يغني عن البحث عن التطبيقات التي تمثل مصاديق للتحديد حيث يقسم الامور التي لاتعلم بالضرورة على:- (٥)

١ - مايعلم بدليل العقل بدون الشرع وهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وادارته واساس تفرد العقل هنا ان هذا كله مالم يثبت ، لم يثبت بالشرع وهذا راجع الى اصالة العقل في اثبات الشرع ابتداء اذ (الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع ، فكل مايتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس) (السمع) .

٢ - مايعلم بالشرع بدون العقل وهو تخصيص احد الجائزين بالوقوع وهو موافق للعقول وهذا انما يعرف من الله تعالى بوحى والهلم ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما وهذه الامور تسمى

(١) البغدادي : اصول الدين ٢١٠ .

(٢) ط دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي رينة لجنة التأليف والترجمة والنشر مصر ط٤ ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .

(٣) الجويني : الارشاد ٢٥٨ .

(٤) اصول الدين : ٢١٠ .

(٥) الاقتصاد ١٣٢ .

بالسمعية ولا طريق اليها الا السمع وحده وهذا مايتفق عليه الأشاعرة جميعا فهو خاصة للسمع يتقرد بها^(١) .

٣ - مايعلم بالعقل والسمع معا وهو كل مايتأخر رتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها ومايجري هذا المجرى .

ويضع الغزالي المعايير لتحديد اصول العلاقة والحاكمية بين العقل والسمع حين يبحث ماجاء في الشرع فكل ماورد به السمع فله ثلاث حالات^(٢) :

أ - فاذا كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها .

ب - واذا كان العقل يقضي باستحالة فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .

ج - واذا توقف العقل فيه فلم يقض باستحالة ولاجواز فيجب التصديق به ايضا لادلة السمع اذ يكفي في وجوب التصديق به انفكاك العقل عن القضاء بكونه محالا .

وخلاصة موقفه في العلاقة بينهما انه يرفض جعل العقل اصلا والنص فرعاً تابعاً له (ايكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر)^(٣) ويجعل كلا منهما اصلا مع ترجيح كون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص وذلك في حالة الاختلاف وحدها .

هذا التحديد سيلقي بمعاييره على اراء الأشاعرة الكلامية إذ ان تفصيل الكلام في هذه الامور الاخرية خاص بالقرآن وان كان العقل يعضده في اثبات اصول بعضها كوجوب المعاد مثلا .

(١) الغزالي : لاقتصاد ١٣٤ ، وينظر ايضا الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ٤٦٨ - ٤٧٠ حيث يوردان الادلة القرآنية ومن السنة الشريفة على كل من هذه السمعية ، وينظر صبحي : في علم الكلام ٢٥٧ ، ينظر ايضا د جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية : ٤٣٢ .

(٢) الاقتصاد ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) الغزالي : القسطنطين المستقيم ١١١ ، مطبعة الترقى ، مصر ، ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م .

المطلب الثالث : السمات العامة للمنهج الأشعري

في ضوء موقف الأشعرية من العقل ومدى اهليته في فهم النص وتوظيفه في الاستدلال تتبين لنا أهم ملامح هذا المنهج وسماته العامة ، وفي هذا الاطار نلاحظ ان معيارا مهما يفرض نفسه ليحدد تلك الملامح ، ذلك المعيار يتمثل في الواقع الفكري الذي ظهرت الأشعرية فيه وطبيعة المؤثرات في تشكيله وهنا نلمس ان هذه الملامح شكلت قواسم مشتركة في المذهب في سلسلة حلقات متكاملة ليتمثل كل قطب من اقطابه احدى هذه الحلقات مع جوانب من التفرد والتميز عند كل منهم لكنها جميعا تنظم في النهاية في صورة نهائية تمثل هذه الملامح سماتها العامة التي تنظم في سمتين رئيسيتين .

الأولى - ادخال العقل في البحث في العقيدة

فقد كان الواقع الفكري الذي انطلقت فيه طلائع المذهب الأشعري محكوما بتيارين رئيسيين هما :

أ - الحشوية واهل الحديث الذين يحرمون الخوض في الكلام والنظر ويبعدون العقل في الدلالة على العقيدة الاسلامية ويكتفون بالتعبد بظواهر النصوص .

ب - المعتزلة الذين اعتمدوا العقل ولجأوا الى تأويل كل نص يروونه مخالفا لآرائهم ولا يكادون يعتمدون على السنة في الاستدلال على العقيدة فجاء ظهور الإمام الأشعري ومذهبه بالاعتدال بين المنهجين فلتحقيق التوافق مع الخط الأول اثبت مرجعية الكتاب والسنة كمصدر اساسي للعقيدة ولكنه خالفهم في الوقت نفسه بان فتح الباب امام الدلائل العقلية والكلامية لتعضد ماجاء في هذا المصدر من براهين ، وانتصر للبحث الكلامي الذي واجه الأبعاد لمدة طويلة في صفوف اهل السنة والحديث وكانت رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بداية الجناح عن هذا الخط حتى جعل نفسه مرمى لسهام العدا من الحنابلة لاسيما انه جاء بمذهب سيكون البديل لمذهب احمد بن حنبل وموقفه في العقائد ليكون مذهباً لاهل السنة .

وهو من جهة اخرى يتوافق مع الاتجاه الاعترالي في بحثه عن كثير من العقليات والحسيات التي لاصلة لها بمسائل العقيدة وانما تدخل في خاتمة البحث الفلسفي فتراه يبحث في مقالات الاسلاميين من مسائل مثل الجسم

والجوهر والحركة والسكون والجوهر الفرد والطفرة هذا في الوقت نفسه الذي ابتعد عنهم واقترب من اهل الحديث حين انكر التحسين والتقبيح العقليين وارتنى منبرا اعلن منه انملاخه عن القول بالعدل والانتقال على المعتزلة بالقول بالرؤية وقدم القرآن^(١) .
ولهذه السمة وجهان يتمثل فيهما هذا الاعتدال في المذهب الأشعري :

١ - عدم عزل العقل أو استيعاده

حيث ستأكد فاعليته بوضوح في تدعيم المنهج الأشعري وطبيع بطابع المنهجية والقيام على اسس وضوابط رصينة ليشكل خطا فاصلا وكيانا مستقلا اثبت قدرته الفائقة على مواجهة الاتجاهات المخالفة كلها وكان لاقطابه من فطاحل المتكلمين جولاتهم في ميدان البحث الكلامي ، وسيمر بنا لاحقا تفصيل طرائقهم في الاستدلال وميزة الادلة العقلية وحضورها عندهم .

٢ - عدم اطلاق العقل بلا حدود

إذ ان منهج الأشاعرة يقوم ايضا على عدم تغليب العقل على النص ورفض التسليم التام لاحكامه الا إذا ايدها الشرع لذا حاولوا ان تكون استدلالاتهم العقلية مقترنة بالادلة النقلية وهم انما يرفضون الحاكمية المطلقة للعقل لاسباب تتعلق بأهليته وطبيعة احكامه يمكن اجمالها في :

أ - التغير وعدم الثبات في احكامه^(٢) وهذا مايجعلها ظنية لاتنهض بضوابط التشريع واستنباط العقيدة .

ب - ان هناك من مسائل العقيدة ما لا طريق للعقل ان يحكم فيها ويقتصر بيانها على الشرع والخبر الوارد عنه كحشر الاجساد وبعث من

(١) لتفاصيل الخطبة ينظر : ابن عسكرو : تبين كذب المقرري ٢٩ ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ٤٤٦ : ٢ . المبكي ٢٤٦ : ٢ .

(٢) ينظر في التفصيل : البقلائي : التمهيد ١٠٥ ، الجريني : الارشاد : ٢٦٣ .

في القبور والصراط والميزان .. الى غير ذلك فهي تقع خارج نطاق العقل ومعتمد معرفتها خبر الشرع^(١) .

الثانية : الموقف الوسط

كان لهذين التيارين السائدين في الساحة الفكرية الاثر الكبير في اشباع اجوانها بالاحساس بالحاجة الى عملية تغيير تستحضر الاعتدال وذلك بعد ان لقي الفكر مالقي من محن وقن بسبب هذا الاستقطاب (المتمثل بطرفي الافراط والتفريط الحشوية واهل الحديث من جهة والاعتزال من الجهة الاخرى .. وكان مسار الفكر عند منحني خطير : من الاستقطاب الى الاعتدال)^(٢) فكانت هذه الحقبة من حدود ٣٠٠ هـ وهي زمن انقلاب الأشعري على المعتزلة قد طبعت بـ (مظاهر التوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت اهم ملامح القرن الرابع الهجري ومابعده في غير علم الكلام)^(٣) .

وليس ادل على هذا من ظهور ثلاثة مذاهب تتبنى تلك الحلول بالاعتدال بين النقيضين المعتزلة واهل الحديث (الحنابلة) أي بين العقل والافراط في حاكميته عند المعتزلة والنقل والتعبد بظاهر النص واستبعاد العقل تماما عند اهل الحديث (الحنابلة) هذه المذاهب هي^(٤) الطحاوية في مصر نسبة الى ابي جعفر الطحاوي (ت : ٣٢١ هـ) والماتريدية في ماوراء النهر نسبة الى ابي منصور الماتريدي (ت : ٣٢٣ هـ) والأشعرية وهي مذهب ابي الحسن الأشعري (ت : ٣٢٤ هـ) في العراق .

فظهر هذا الاتجاه ان يمثل ضرورة فكرية املتها حاجات فكرية وعقيدية وكان لها اثر كبير في خلق جو يتسم - نوعا ما - بالاستقرار والهدوء .

(١) ط : الشهرستاني نهاية الاقدام : ٤٦٧ ، المال والنحل ١ : ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٧ .

(٣) صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٧ .

(٤) ط : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٣٧ .

وكون الأشعري قد اختط لنفسه هذا المنهج الوسط امر يكاد يتفق عليه اغلب الباحثين في سيرته أو في تاريخ مذهبه حتى كأنه قد جمع بين المذهبين في كل مورد من موارد العقيدة يقول ابن عساكر عنه (نضّر الله وجهه وقّده روحه .. فانه نظر في كتب المعتزلة ، والجهمية ، والرافضة .. فسلّك طريقه بينهما - قال : جهّم بن صفوان العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلّك طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ويقدر على الكسب ، وكذلك قالت الحشوية المثبّهة : ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محددًا كسائر المرنّيات ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الاحوال ، فسلّك رحمه الله طريقه بينهما فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكيف كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف وكذلك قالت النجارية : ان الباري سبحانه بكل مكان من غير حلول ولا جهة ، وقالت الحشوية والمجسّمة : انه سبحانه حالّ في العرش وان العرش مكان له وهو جالس عليه فسلّك طريقة بينهما فقال : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه وقالت المعتزلة : يده يد قدرة ونعمة ووجهه وجه وجود وقالت الحشوية يده يد جارية ووجهه وجه صورة فسلّك طريقة بينهما فقال : يده يد صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر ..)^(١) وهكذا في باقي الموارد المختلفة في العقيدة حيث نراه يأتي بالموقف الوسط بين الاتجاهين المتضادين ويقول ابن خلدون في وصف مذهبه يعدّ عرض الطرائق الاخرى (وقام الشيخ ابو الحسن الأشعري امام المتكلمين فتوسّط بين الطرق ..)^(٢) كما يقول محقق كتاب التبيين محمد زاهد الكوثري في وصف منهج الأشعرية عموماً (والأشعرية هم العدل

(١) تبیین کتب المقتری ١٤٩-١٥٢ (بتصرف) .

(٢) المقدمة ٤٦٤ .

الوسط بين المعتزلة والحشوية لابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورثوا خير من تقدمهم وهجروا باطل كل فرقة ، حافظوا على ما كان عليه النبي (ﷺ) وأصحابه ، وملأوا العالم علما ..^(١) .

ويؤكد ابن عساكر اهلية هذه الطريق الوسطى التي انتهجها الأشعري والأشاعرة من بعده وأصالتها واستنادها الى الأصول الشرعية الكتاب والسنة اذ يقول (وهذه الطرق التي سلكها لم يسلكها شهوة وارادة ، ولم يحدثها بدعة واستحسانا ولكنه اثبتها ببراهين عقلية مخبورة وادلة شرعية مسبورة وإعلام هادية إلى الحق وحجج داعية إلى الصواب والصديق هي الطرق إلى الله سبحانه وتعالى ..)^(٢) .

فالأشعري ومعه أقطاب المذهب أدركوا ان للعصر حاجاته وللفكر ضروراته وان البقاء على ما انتهجه الحشوية وأهل الحديث يعني الوقوع في تقاطعات فكرية عديدة وكبيرة مع أصول العقيدة بل ومخالفة النص نفسه لان عقائدهم تمت بالصلة - مع التفاوت - إلى التشبيه والتجسيم وقد كان موقف الأشاعرة ينطلق من كلية مهمة تتمثل بالتنزيه وهي في اقل حالاتها اكتفت بالبلكفة أي بالقول في الصفات الخبرية كما جاءت في ظاهر النص القرآني ولكن بلا كيف^(٣) .

(١) ينظر : تبیین کذب المفتری : مقدمة المحقق ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٢ .

(٣) ظ الأشعري : الإبانة ٩ .

المبحث الثالث

طرائق الاستدلال على العقيدة

توطئة :

يتبع الأشاعرة في استدلالهم على العقيدة وأثبات أرائهم مجموعة طرائق تتحدد بحسب نوع الدليل المستخدم وهذا ما يستدعي بيان بعض المصطلحات قبل الخوض في أنواع الأدلة فالاستدلال عندهم - كما يعرفه الباقلاني هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحسن^(١).

وبهذا يكون الدليل عنده ما أمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى معرفة ما لا يعلم باضطراره^(٢).

وهذا التحديد نجد ما يؤيده عند أبي المعالي الجويني الذي يحدد الأدلة بأنها (هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً)^(٣).

ولتحقيق هذا العلم تنقسم الأدلة على اضرب حددها الباقلاني بثلاثة واقتصر الجويني على اثنتين ، فالباقلاني يرى ان الأدلة تنقسم على^(٤) :

١ - **الدليل العقلي** : وهو (ماله تعلق بمدلوله ، نحو دلالة الفعل على فاعله ، وما يجب كونه عليه من صفاته ، نحو حياته وعلمه وقدرته وارادته) .

وهذا القسم يقول به الجويني ايضاً ويقرب فيه من تحديد الباقلاني اذ الدليل العقلي عنده هو (ملال بصفة لازمه هو نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ، كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصصه بالوجود الجائز وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وارادة المخصص)^(٥).

(١) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ١٥ ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر الخاتجي ، ط ٢ ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م . وينظر ايضاً : محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٨٢ .

(٢) المصدرين انفسهما .

(٣) الارشاد ٨ .

(٤) الانصاف ١٥ ، وانظر ايضاً : محمد رمضان : الباقلاني ٢٨٢ .

(٥) الارشاد ٨ .

فأهم سمات الدليل العقلي اذن هذا التعلق بين الدال والمدلول ولزوم احدهما للآخر .

٢- **الدليل السمعي (الشرعي)** : وهو عند الباقلاني (الدال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من اللفظ) وهذا التعريف بطابعه المنطقي نجده اكثر قربا من خصوصية السمع في تحديد الجويني الذي يجعل الدليل السمعي هو النوع الثاني ولايقول بنوع ثالث ، فهو يعرف الدليل السمعي بأنه (الذي يستند الى خبر صدق أو امر يجب اتباعه)^(١) .

٣- **الدليل اللغوي** : وهو الدال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ، ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وهذا الدليل لم يجعله الجويني في ضمن الادلة بل اكتفى بالنوعين السابقين .

المطلب الأول : الدليل العقلي

ان تحديد دور العقل في اطار خاص ضيق وتحميل السمع المسؤولية الكبرى في تحصيل العقيدة وتأسيس المنظور الخاص للمذهب لايعني غياب الدليل العقلي عن منهج الأشاعرة في الاستدلال على العقيدة ، بل العكس إذ نلاحظ ان هذا الدليل يُفَعَّل بشكل بارز في منهجهم ، واكثر مايكون ذلك وضوحا عند الأشعري في كتابه اللمع الذي نجد فيه العقل وادلته اكثر حضورا منه في الابانة الذي اعتمد السمع بشكل اوسع كما نجده عند الباقلاني (ت : ٤٠٣ هـ) الذي يمثل وجوده على الساحة الأشعرية بداية التنهيج كما يقول محققا كتابه (التمهيد) :

(اما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني فقد كانت في وضع التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبني عليها الادلة

(١) المصدر نفسه .

ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها مع بعض على نحو يدل على امتلاك ناحية فن الجدل وعلى أطول اعتبار في أصول الاستدلال^(١).

ونجده عند الجويني (ت ٤٧٨ هـ) الذي افاد من فلسفة اليونان التي اكسبته كما اكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال ... وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نمقه الكلامي وصياغته للموضوعات ..^(٢).

وكان حضوره جليا اقتضته ضرورات المواجهة مع ممثلي جبهة العقل - متمثلة بالفلاسفة - عند الغزالي (ت : ٥٠٥ هـ) الذي وجه لهم ضربة كبيرة وقال بكفرهم في ثلاث مسائل وبذعهم في عدة مسائل أخرى . هذه المواجهة اقتضت دراية وحكمة ومعرفة بأصول الفلسفة ، وقوانين المنطق ومسالك الجدل ، ومناهج الإثبات حتى لقد عد الغزالي في خاتمة الفلاسفة ودرست أراؤه على أنه من ممثلي الفلسفة الإسلامية وهذا الحضور لآلة العقل عنده لم يقتصر على مواجهته تلك وإنما تمثل بوضوح أيضا في بحوثه الكلامية وتشكيل منظومته العقائدية والدفاع عنها حتى لقد توارى إلى جانبه سابقوه من أقطاب الكلام ومكلمي مذهب الأشعرية وكان يمثل بالنسبة لعلم الكلام الأشعري أرسطو بالنسبة للفلسفة حيث أصبح من بعده تابعين له دائرين في فلكه كشراح أرسطو على مدى القرون كما يرى بعض الباحثين^(٣).

ومع الفخر الرازي اكتملت صورة الانسياق الكلامي إلى البحوث الفلسفية ومعالجة أصول العقيدة بادواتها وسلوك طريق الفلاسفة في الاستدلال حتى إذا عد منهج التفسير الفلسفي أو الكلامي انصرف الذهن إلى الفخر الرازي وتفسيره الكبير - مفاتيح الغيب - كأجلى مصاديق هذا المنهج وكان (أول من استحدث التفسير الكوني للآيات مستعينا بالفلسفة والمنطق والعلم .. حتى أنه وجد لديه المضمون الأشعري في القلب الفلسفي فصار اشعري المذهب فلسفي المنهج)^(٤) . ويكمل منهج الرازي هذا منهج خلفه

(١) ظ مقدمة المحققين محمود محمد الخضيرى ود . محمد عبد الهادي ابى ريدة على : التهديد في الرد على الملحنة والرافضة .

(٢) احمد محمود صبحي : في علم الكلام ١٤٩ .

(٣) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦٧ (بتصرف) .

(٤) ظ : المصدر نفسه ٢ : ٢٨١ .

عضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ) الذي يشكل كتابه المواقف نسقا كلاميا متكاملا كان للعقل حضوره الجلي في مباحثه كلها وعد الكتاب الذروة التي انتهت اليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام^(١) . ويتصفح مباحثه لاستبيان الموضوعات التي تطرق اليها في المواقف الستة نجد البحث العقلي والمنهج العقلي في الاستدلال طابعا عاما في جميعها واكثر مايكون ذلك تركيزا في المقدمات الخمس الأولى منه^(٢) .

ولا يختلف باقي متكلمي الأشعرية في استخدام المنهج العقلي وادواته في منظوماتهم الكلامية وانما تتلونا من ذكرناه في سبيل التمثيل .

ولتبين هذا الحضور الواضح واستقراء طرائق الاستدلال عند متكلمي الأشعرية نستقري انواع الأدلة العقلية التي استخدموها في تشكيل تلك المنظومات وتطالعنا هنا مجموعة أدلة عقلية تكاد تشمل استدلالات متكلمي الأشعرية كما ان اغلبهم متفقون على استفادتها وتفعيلها في اثبات مدعاهم ورد اراء الخصوم وان كان لبعضهم اراء في استبعاد بعضها أو في طبيعة توجيهه لعملية الاستدلال بها بما يختلف عن الآخرين وهذه الأدلة تتمثل في :

أ - القياس :

وهذا الدليل مما يعتمد عليه علماء الأصول عند بعض المذاهب الفقهية الاسلامية حيث يستخدم في استنباط الاحكام الشرعية العملية وهذا القياس مفيد للظن .

وقد فقه المتكلمون واطلقوا عليه قياس الغائب على الشاهد حيث يتم فيه الاستدلال على الأصول - واهمها المتعلقة بالله تعالى - قياسا على وجود

(١) المصدر نفسه ٢ : ٣٥٨ .

(٢) يشتمل الكتاب على ستة مواقف الأول في المقدمات والثاني في المسائل العامة والثالث في الاعراض والرابع في الجوهر والخامس في الالهيات والسادس في السمعيات . ينظر الجرجاني : شرح المواقف المطبوع بثمانية اجزاء في اربعة مجلدات وهو افضل شروحه ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٥ هـ . ١٩٠٧ م .

نظائر لها في الممكنات ويقصدون بالغائب الله تعالى كونه غائبا عن الحس والشاهد هي الممكنات^(١) وقد سبق المعتزلة الى استخدام هذا الدليل^(٢) وتفعيله في العديد من المسائل الكلامية . وكان الإمام ابو حنيفة (ت : ١٥٠ هـ) وهو متبني القياس في الفروع قد استخدمه في الأصول اذ استدل على قوله بقدم الصفات الالهية بقياس المساواة اذ ان دليله على ذلك ان تلك الصفات جميعا وردت على وتيرة واحدة في النصوص^(٣) .

وعلى الدليل اعتراضات ونقود كثيرة في الفروع فضلا عن الأصول لامجال هنا للخوض فيها والمهم ان الأشعرية لم يميلوا جميعا لاستخدامه فقد رفضه الغزالي^(٤) الذي يقول اما ميزان الرأي والقياس فحاشى الله ان اعتصم به فانه ميزان الشيطان^(٥) وكان اشهر من استعمله من الأشعرية ابا الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني الذي وصفه بالقياس والحكم بالنظائر والامثال^(٦) وهو يرى ان العلة المشتركة بين امرين تنهض اساسا للمقايضة بينهما حيث يقول (من الادلة ان يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما فيجب القضاء على ان من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في انه مستحق لها تلك العلة حكم مستحقها في الشاهد لانه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايجبها)^(٧) .

ب - السبر والتقسيم :

وهو منهج يقوم على الاختبار وهو المعنى اللغوي للسبر وتجزئة القضية المستدل عليها وهو معنى التقسيم ومعناه حصر الاوصاف في الأصل والغاء بعضها ليتعين الباقي للظنية^(٨) .

(١) ظ : الجرجاني : شرح المواقف ١ : ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) ظ المصدر والصفحة لنفسهما .

(٣) مقدمة الشامل في اصول الدين للجويني .

(٤) ظ الاقتصاد : ١٧ .

(٥) القسطاس المستقيم ص ١٦ .

(٦) ظ الاتصاف : ٢٠ .

(٧) التمهيد : ٣٨ .

(٨) ظ الجرجاني : التعريفات ١١٦ .

وقد اشار الباقلاني من متقدمي الأشعرية الى هذا الدليل بقوله في تحديد آلية الاستدلال به وبينها (من الأدلة ان ينقسم الشيء في العقل على قسمين ، أو اقسام يستحيل ان تجتمع كلها في الصحة والفساد ، فيبطل الدليل احد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده ، وكذلك ان افسد الدليل سائر الاقسام صحح العقل الباقي منها لامحالة ، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدوث فمتى قلم الدليل على حدوثه بطل قدمه ، ولو قلم على قدمه لافسد حدوثه ..)^(١) ويصف الغزالي وهو من متأخري الأشعرية هذا المنهج بتفصيل وتوسع وان طابق رأي الباقلاني في المعيار الرئيس في تحديده اذ يحدد السبر والتقسيم بـ (ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما فيلزم منه ثبوت الثاني)^(٢) وتوسع الغزالي يتمثل في المصداق الذي يتمثل فيه استخدام هذا المنهج تطبيقيا وهو المثال نفسه الذي استفاده الباقلاني حيث يبنى الغزالي الاستدلال على قضية حدوث العالم بالشكل الآتي : قولنا العالم اما حادث واما قديم . ومحال ان يكون قديما فيلزم منه لامحالة ان يكون حادثا انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا^(٣)

وهو علم مقصود استفدناه من علمين اخرين :

احدهما قولنا : العالم اما قديم أو حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم .

والاخر : قولنا : ومحال ان يكون قديما وهذا علم آخر .

واما اللازم منهما وهو المطلوب بقاءه حادث .. ومهما أقر الخصم باصليين يلزمه لامحالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى^(٤) .

والغزالي يرد هذا المنهج في الاستدلال الى القياس اذ ينقل عن المناطقه انهم يسمونه (الشرطي المنفصل) ويبدو ان الغزالي متأثر

(١) التمهيد : ٣٨ .

(٢) الاقتصاد : ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ١٢ ، ١٣ .

(٤) المصدر نفسه ١٣ .

هنا بالاتجاه الذي ساد في عصره في رد مناهج الاصوليين وطرقهم في البحث الى المنطق اليوناني^(١).

ومن الالتفاتات اللطيفة ما يستفيدة الميوطي من ان لهذا المنهج اسماً قرآنية حيث استخدمه القرآن الكريم في قوله تعالى { ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين } (الانعام/١٤٣) ويرى ان وجبه الاستدلال (ان الكفار لما حرموا ذكور الانعام تارة واناثها اخرى رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم فقال : ان الخلق لله تعالى خلق من كل زوج مما ذكر ذكراً وانثى فمما جاء تحريم ما ذكرتم ؟ أي ماعلته ... لا يخلو اما ان يكون بان اخذ ذلك عن الله تعالى ، والاخذ عن الله تعالى اما بوحى وارسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه ، فهذه وجوه التحريم لاتخرج عن واحد منها والأول يلزم عليه ان يكون جميع الذكور حراما ، والثاني يلزم عليه ان تكون جميع الاناث حراما ، والثالث يلزم عليه ان يكون تحريم الصنفين معا ، فبطل ماقلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة لان العلة على ما ذكر تقتضي اطلاق التحريم ، والاخذ عن الله بلا واسطة باطل ولم يدعوه ، وبواسطة رسول كذلك لانه لم يأت اليهم رسول قبل النبي (ﷺ) واذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو ان مقالوه افتراء على الله وضلال^(٢).

ج - بطلان المدلول ببطلان الدليل :

وهذا الدليل يقوم على اساس اثبات استحالة دليل الخصم ونقضه وليس على اثبات المدعى ويصف البطلاني وهو اول من وضع هذا الدليل - فيما يرى ابن خلدون^(٣) ويعارضه بعض الباحثين^(٤) - وبقيمه

(١) ظ: د . محمد رمضان : البطلاني واراؤه الكلامية ٢٩٩ .

(٢) الاتقان في علوم القرآن ٢ : ١٣٦ .

(٣) المقدمة ٤٦٥ .

(٤) د . محمد رمضان : البطلاني واراؤه الكلامية ٣٠٠ .

على اساس تزيف ادلة الخصم لاثبات بطلان مدعاه ويصور الغزالي طبيعة الاستدلال هنا بانها تكون بان لايتعرض المستدل لثبوت دعواه وانما يدعي (استحالة دعوى الخصم بان تبين انه مفض الى المحال ، ومايفضي الى المحال فهو محال لامحالة)^(١) ويمثل له بـ : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان مالاانهاية له قد انقضى أو فرغ منه ، ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لامحالة ان المفضي اليه محال وهو مذهب الخصم)^(٢) والغزالي لا يضع لهذا المنهج اسما ويكتفي ببيان ما ذكر اختصارا .

وهذا الدليل مما اختلف فيه المتقدمون عن المتأخرين فيما ينقل ابن خلدون^(٣) واشهر من رفض هذا الدليل ولم يأخذ بدلالته الفخر الرازي^(٤) فقد وجهت اليه نقود واعتراضات عديدة كان من اهمها ما اعترض به الابجي في المواقف وهو ان بطلان دليل الخصم وتزييفه لايعني بطلان المدعى (المدلول) حيث يمكن ان يكون هناك دليل اخر لم يطلع الخصم عليه (فحتى لو سلم ان هذا الشيء الذي يدعيه الخصم لدليل عليه في نفس الامر ، فلا يدل ذلك على عدمه ، بدليل ان الباري عز وجل لو لم يخلق العالم الذي يدل على وجوده لم يدل على عدمه قطعاً)^(٥) .

د- الاستدلال بالشبيه أو المثل :

وهذا الدليل مما يكثر استخدامه عند المتكلمين عموما لاسيما الأشعرية وهو يناظر قياس الشبه عند الاصوليين والفقهاء ويقوم هذا الدليل كما يرى الباقلاني على اساس (ان يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه ، وباستحالة مثله وما كان بمعناه)^(٦) ويمثل لذلك باستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على

(١) الاقتصاد ١٣ .

(٢) الاقتصار ١٣ .

(٣) ظ المقدمة / ٤٦٦ ، ٤٦٥ .

(٤) ظ : د احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٨٠ .

(٥) ظ المواقف ١ : ١٩٣ .

(٦) ظ التمهيد ٣٨ .

خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه واحياء ميت مثل الذي احياه وخلق الحياة فيه مرة اخرى بعد ان اماته ..^(١) .

ويبنى الغزالي طريقة الاستدلال بما يقرب من رأي الباقلاني - بدون ان يسمى الدليل - بشكل يعتمد فيه على التمثيل والقياس بتحديد مقدمة للاستدلال وطريقة ذلك ان نرتب اصلين على وجه اخر مثل قولنا : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب^(٢) .

المطلب الثاني : الدليل السمعي

للدليل السمعي في الجهد الكلامي الأشعري حضور طاغ وأهميته لاتعدوها أهمية أي دليل آخر . وهذا الحضور الكبير لم يتخذ مستوى واحداً عند اقطاب الأشعرية كلها كما انه لم يكن متساوياً في المرات التي استخدمه فيها اياً منهم^(٣) مع اختلاف الموضوع المبحوث والغرض من الاستدلال بهذا الدليل حيث نلاحظ في هذا الاطار ان هناك مجموعة مؤثرات في مستوى الاستدلال بالدليل السمعي يمكن اجمالها في :

١ - طبيعة الظرف الذي استدعى تصدي المتكلم الأشعري للاستدلال إذ ان منهج المتكلم لاثبات ما يريد يختلف عن منهجه حين يريد الدفاع عنه كما يختلف حين تكون الحاجة الى مجرد بيانه .

٢ - طبيعة الموضوع الذي استوجب الاستدلال عليه ومدى الحاجة الى الأدلة الأخرى المساندة ، فمع ان الدليل السمعي لا يغيب تقريباً عن اغلب استدلالات الأشاعرة الا ان حضوره يقل كلما تصاعد دور العقل واستجدت بحوث ذات طبيعة أقرب للفلسفة والمنطق^(٤) .

(١) المصدر نفسه وانظر ايضا د . محمد رمضان : الباقلاني ص ٢٠٢ .

(٢) الاقتصاد ١٣ .

(٣) نلاحظ في هذا الاطار ان الاستشهاد بالأدلة القرآنية يقل كلما تصاعد الاتجاه نحو البحوث العقلية والخوض في الجوانب والمصطلحات الفلسفية وهي الروح السائدة عند متأخري الأشاعرة كالجويني والرازي والأبجي ويبدو انهم ارادوا ان ينلوا بالنص عن المنازعات القسمية ظ في علم الكلام ٢ : ٢٨٠ .

(٤) الملاحظة السابقة نفسها .

٣ - تصاعد الاتجاه نحو العقلنة عند اقطاب الأشعرية ففي الوقت الذي نجد الأشعري في الابانة نصيا يملكه الدليل حتى يأخذ بظاهره بدون أي تصرف ويتحكم به النص تماما نجده في اللمع أكثر تحررا كما ان من جاء بعده كانوا يتجهون بوضوح الى تفعيل الدليل العقلي وزيادة الاعتماد عليه في تعضيد الدليل السمعي حتى كانت مسحة الباقلائي هي التتهيج ووضع الأسس وميل الجويني الى توسيع الاستدلال العقلي وبدأ الخوض في البحوث التي تقع في ضمن دائرة الفلسفة والمنطق وهو ما طبع اداء الرازي والايحي^(١).

٤ - مؤثرات الساحة الفكرية والضرورات الملجئة للتصدي للاستدلال فكان التصدي للاتجاهات الداخلية بمعنى المنتسبة الى المحيط الاسلامي كالمشبهة والحشوية والجهمية والمعتزلة والشيعة .. الى غير ذلك يستدعي امتلاك الدليل السمعي لزمام الاستدلال ، ولكن عندما تكون المواجهة مع المخالفين في الملة والعقيدة من اهل الكتاب أو الثورية أو الملحدة .. وغيرهم فان ذلك يستلزم فاعلية دور العقل وادلتها لانها اسلحة الخصم نفسها ولا بد من مجاراته فيها فضلا عن انه لا يعترف بحجية السمع في اطاره الاسلامي .

٥ - طبيعة الدليل السمعي القرآني تحديدا في خصائصه التعبيرية والبيانية واحتوائه المجلد والمتشابه والمبهم .. الى غير ذلك مما يقع الاستدلال به على ظاهره بدون تصرف في ضمن السكوت أو التفويض .. وهذا مالم يكن فاعلا عند العديد من متكلمي الأشعرية حيث كان اللجوء للتأويل ضرورة اساسية لابعاد التعارض بين العقل والشرع ، وكشف الدلالات الحقيقية للنص ، بما يتواءم مع اصل التنزيه للباري تعالى . وقد تفاوت اقطاب الأشعرية بين هذه المواقف المختلفة واثرها في طبع منهج أي منهم .

وعموما فقد مثل الدليل السمعي عندهم السلاح الاكبر وما من جزئية من العقيدة الا واستفادوا لها دليلا من النص القرآني أو السنة النبوية وجعلوه اصلا واساسا لاثباتها لاسيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار موقفهم من التحسين والتقبيح وقولهم انها شرعيان ومن ثم اثبات ثمرات ذلك في مسائل العقيدة بالدليل السمعي مثل وجوب النظر وبعثة الانبياء .. وغير ذلك

(١) الملاحظة السابقة نفسها .

وهنا لابد من الالتفات الى معرفة هذا الدليل وانواعه المندرجة تحته
تاركين استقراء اثره ومواضع تفعيله والاستفادة منه في الاستدلال الى
المبحث الخاص بالتطبيقات حيث يكون المحور هناك هو النص القرآني
وكيفية استخدامه في الاستدلال على العقيدة .

والأشاعر ظم يلتفتوا جميعا الى مسألة التقسيم والتعريف بلبعاد استفادتهم
من هذا الدليل والتصدي لايراد التفاصيل المتعلقة به اذ ان التطبيق الفعلي
اثناء ادلائهم بموقفهم في المسائل الكلامية المختلفة اغناهم عن الخوض في
تفصيل ذلك لكن شذرات وإشارات ترد هنا وهناك عند بعضهم يمكن ان
تساعد في تشكيل تصور اجمالي عن ذلك .

واكثر مايكون هذا واضحا عند القاضي الباقلاني الذي يضع تحديدا
لاقسام الدليل السمعي يمثل رأيه ورأي جمهور الأشعرية عموماً^(١) حيث
يتمثل الدليل السمعي هنا بما يأتي^(٢) :

١ - كتاب الله عز وجل .

٢ - سنة رسول (ﷺ) .

٣ - اجماع الامة .

٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس

والاجتهاد .

هذه الاقسام فضلاً عن حجج العقول هي الطريق التي يدرك بها
الحق والباطل ، ولكي يكون توظيفها في الاستدلال مقبولا يورد الباقلاني
مايثبت حجيتها المرجعية المركزية الحاكمة على كل ماسواها من ادلة
وهي النص القرآني فدليل حجية الكتاب نفسه انه تعالى قال ((أمرا
باتباع كتابه والرجوع الى بيانه)) :

{ افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفاؤها } (سورة

محمد/٢٤) وقال عز وجل { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه

اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) وقال تعالى { ان هذا القرآن يهدي

للي هي اقوم } (الاسراء/٩) .

(١) ظ : د. محمد رمضان : الباقلاني وراؤه الكلامية ٢٨٦ .

(٢) ظ : الباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ١٩ ، ٢٠٠ .

وقال سبحانه { تبياناً لكل شيء } (النحل/٨٩) و { ما فرطنا
في الكتاب من شيء } (الأنعام/٣٨) ودليل حجية سنة الرسول (ﷺ)
انه (قال عز وجل في الامر باتباع رسوله (ﷺ) : { ما اتاكم الرسول
فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) .

وقال : { فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٣) . ويستدل على حجية الاجماع بانه
سبحانه (وصف عدالة امة نبيه (ﷺ) والامر باتباعها والتحذير من مخالفتها
{ وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيداً } (سورة البقرة/١٤٣) .

وقال : { كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر } (آل عمران/١١٠) .

وقال : { ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً }
(النساء/١١٥) .

واستدل على حجية القياس والاجتهاد انه تعالى (قال في الامر بالقياس
والحكم بالنظائر والامثال { فاعتبروا يا اولي الابصار } (الحشر/٢) .

وقال { ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) .

وقال النبي (ﷺ) لقاضيه معاذ بن جبل (رض) حين انفذه الى اليمن
لاقامة الحدود واستيفاء الحقوق : (بم تحكم) ؟ قال : بكتاب الله عز
وجل . قال فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله (ﷺ) . قال : فان لم تجد :

قال اجتهد رأيي واحكم . فقال (ﷺ) الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله (١) .

واذا كان الباقلاني قد بين مرجعية هذه الأدلة وحاكميتها وطريقتها في الوصول الى الحق وبيان اصول العقيدة فلا يعني ذلك عدم اشارة الآخرين اليها وانما ميزة الباقلاني انه شملها جميعا بالذكر وتناولها على سبيل البيان كاسس منهجية فضلا عن حضورها في تطبيقاته على فهم النصوص القرآنية اما الآخرون فانها اما ان ترد الاشارة الى بعضها على سبيل البيان والتصريح - وليست كلها (٢) - واما انها تفعل بشكل واضح اثناء التطبيقات فالأشعري مثلا وهو في مجال التقديم لكتابه الابانة يوحى بمرجعية الكتاب والسنة وكونهما الدليلين المركزيين في عقيدته اذ يقول (.. وظهرت لنا به البيانات جاءنا بكتاب عزيز لآياته الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد جمع فيه علم الأولين واكمل به القرائض والدين . فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين من تمسك به نجا ومن خالفه ضل وغوى وفي الجهل تردى) (٣) وكلامه واضح في اثبات دليليته ومرجعيته وان الحق في اتباعه والرجوع اليه ثم يسند ذلك بآثبات مرجعية السنة المشرفة استنادا الى الكتاب العزيز فيقول (وحث الله في كتابه على التمسك بسنة رسوله (ﷺ) فقال عز وجل { وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) وقال عز وجل { فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٣) وقال { ولو رددوه الى الرسول والى امري الامر منهم لعلمه الذين

(١) طسفن ابني داود ٤: ١٨ ، ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ١: ٢٤٣ .

(٢) الا ان البغدادي في اصول الدين يصرح بان العلوم الشرعية تحديداً تؤخذ من اربعة اصول هي :

الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهي اشارة ليمت صريحة لهذه الاصول على انها اصول للاستدلال تحديداً لذا استثنانا البحث من الذكر في المتن .

اصول الدين ٢: ٢٥ ، وينظر في علم الكلام ١٢٣ .

(٣) الابانة : ٥ .

يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) وهكذا نجد اثر هذا الاستدلال المباشر عند من جاء بعده خصوصا البقلائي الذي استند الى هذه الادلة نفسها كما مر بنا . واذا كان هذا النص يؤكد الدليل للقران والسنة بصورة غير صريحة فانه في مقالات الاسلاميين وهو يعرض لعقيدة اهل السنة يؤكد هذا الدليل عندهم كما يشير الى مرجعية اخرى منعكسة عن السنة الشريفة تتمثل في موقف الصحابة (رض) والتابعين ممن نقل عنه (ؓ) اذ يقول (.. ويؤمنون بان الله سبحانه يخرج قوما من الموحددين من النار ، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله (ؐ) وينكرون الجدل في الدين والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه اهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الاثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل ، حتى ينتهي ذلك الى رسول الله (ؐ) ..)^(١) ويؤكد ذلك في موضع اخر فيقول (ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه (ؐ) وياخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم)^(٢) .

ثم يقول (ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله (ؐ) ... وياخذون بالكتاب والسنة كما قال عز وجل { فان تنازعتم في شئء فردوه الى الله والرسول } (النساء/٥٩) ويرون اتباع من سلف من ائمة الدين .. ثم يؤكد انه على هذا الراي في مرجعية هذه الادلة حيث يتبناها جميعا كما يتبنى مايبني على اساسها من اراء في العقيدة بقوله : (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)^(٣) وهذا ماسنجد صداه ايضا عند باقي متكلمي الأشعرية فللغزالي اشارة الى كيفية تحصيل الاقرار بالادلة العقلية التي سبق بيان اشارته اليها حيث يجعل لذلك

(١) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٢٣ .

(٣) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٥ .

مدارك ستة احدها السمعيات ومثالها (ان ندعي مثلا ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى .. فلما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع)^(١) ثم يشير الى اثبات الأصل الذي يستند اليه الاستدلال على كونها بمشيئة الله وهو (اجماع الامة على صدق قول القاتل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار)^(٢) ونلاحظ اشارة صريحة اخرى الى الأدلة السمعية عند مهدي الموحدين محمد ابن تومرت الذي يقسم طرائق العلم على ثلاثة حس وعقل وسمع ثم ينقسم السمع على ثلاثة اقسام^(٣) :

(الكتاب والسنة والاجماع) ويبدو انه استبعد القياس عنها لانه يرى انه مفض الى الظن المعارض للعلم اليقيني وكذلك التقليد فهو يرى ان لاسبيل للعلم بوسائل ظنية^(٤) وهذه اشارة يفهم منها انه يرى يقينية الدليل السمعي وهي قضية تبناها اغلب اقطاب الأشعرية ويبحثونها في نطاق التأهيل لاستدلالاتهم بها وتاكيد نهوضها بمسؤولية الاثبات للمذهب أو الرد للمخالفين ولكن هناك اشارة الى ان الأشاعرة يذهبون الى ان الدلائل النقلية تفيد الظن وليس القطع بنقلها شيخ زادة^(٥) مستندا الى شرح المواقف للشريف الجرجاني كما ينقل انهم يستدلون على ذلك بان الدلائل النقلية (مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية)^(٦) والذي تحصل من متابعة اقطاب الأشعرية مخالف لهذا النقل لشيخ زادة الذي يبدو عليه هواه الماتريدي واضحا عند عرضه للخلافات بين الماتريدية والأشعرية حيث نرى ان متكلمي الأشعرية يؤكدون اثبات يقينية الدليل السمعي كمنطلق اساس تتبنى عليه عملية الاستدلال غاية الامر انهم لاسيما الايجي صاحب

(١) الاقتصاد ١٧ .

(٢) الاقتصاد ١٧ .

(٣) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٢٦ .

(٤) ظ المصدر والصفحة نفساهما .

(٥) ظ : نظم الفوائد وجمع الفوائد : ٤٢ .

(٦) المصدر نفسه ٤٣ .

المواقف الذي نقل عنه النص على هذه الظنيات التي ينبني عليها الدليل النقلى يقولون انه لا يمكن تقديم الدليل النقلى على العقلى لما في ذلك من ابطال للاصل بالفرع وانما تفيد الادلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة^(١) وهذه الظنية الموقفة المقيدة بهذا الحد للدلالة السمعية يؤيدها المتأخرون^(٢) - وهم من نقل عنهم شيخ زادة كالرازي والبيضاوي فضلا عن الايجي - اما المتقدمون فانهم يقولون بيقينية تلك الادلة ويبنون استدلالاتهم عليها كالباقلائي^(٣) وامام الحرمين الجويني الذي رفض قصر اليقينية على النظر (الدليل العقلى) ولزوم كل علم يقينى عنه (ليجعل للسمعيات من اليقين ما ليس للعقليات ، فللدلة السمعية دلالتها على العلم اليقيني)^(٤).

وهذه القضية يفيد منها احمد محمود صبحى قضية مهمة يراها سمة من سمات مذهب الأشاعرة اذ يلاحظ (ان الأشعرية تهدف الى ان تثبت في القلوب اعتقادا لا في العقول رأيا أو اقناعا ومن ثم تجعل السمعيات اكثر يقينا من العقليات)^(٥).

المطلب الثالث : الدليل اللغوي

يحتل هذا الدليل مساحة اقل من سابقه في استدلالات الأشاعرة وتقل اشاراتهم اليه في مقام الاستدلال لكنه واضح الحضور في تطبيقاتهم لمنهجهم في فهم النصوص القرآنية اذ يلاحظ ان حاكمية قوانين اللغة واستعمالات العربية وشواهد الخزين الادبي والبلاغي تحضر بوضوح في فهم الأشاعرة للنصوص وتوجيهها بما يوافق اصول مذهبهم وهذا ما سنلاحظه جليا في فهمهم الايات الموحية بالصفات الخبرية كالاستواء واضافة الاعضاء والجوارح ومسألة الرزية وخلق القرآن .

وتقوم دلالة الدليل اللغوي (من جهة المواطاة والمواضعة على معاني الكلام ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وقد لحق بهذا الباب دلالات

(١) ظ : احمد محمود صبحى : في علم الكلام ٢ : ٣٦٤ .

(٢) ظ : د محمد رمضان : الباقلائي ٣٠٣ ومصادره .

(٣) ظ : التمهيد ٤٠ ومابعداها ، محمد رمضان : الباقلائي ٣٠٣ .

(٤) احمد محمود صبحى : في علم الكلام ٢ : ١٥٢ .

(٥) المصدر نفسه هامش الصفحة نفسها .

الكتابات والرموز والاشارات والعقود للدالة على مقادير الاعداد وكل ما لا يدل الا بالمواطاة والاتفاق^(١) .

وهذه الامور ظنية الدلالة في نفسها^(٢) ولذلك فان ما ينبنى عليها يبقى ظنيا ايضا ما لم تعاضده الأدلة العقلية والنقلية وان كانت هذه الاخيرة تنبني ايضا على الأدلة اللغوية من لغة وصرف ونحو وعدم اشترك ومجاز وإضمار ونقل وتخصيص وتقديم وتأخير .. الى غير ذلك ومن ثم تكون هي نفسها ظنية ما لم تقترن بقرائن مشاهدة أو متواترة^(٣) كما أسلفنا .

(١) البقلائي : الاتصاف ١٥ ، وينظر التمهيد ٣٩ .

(٢) ط شيخ زادة : نظم الغرائد ٤٢ .

(٣) ط : في علم الكلام ٢ : ٣٦٤ .

الفصل الثاني

موقف الأشعرية من المحكم والمتشابه

توطئة :

يكون النص القرآني في حالتين هما الأحكام والتشابه كما يعبر عن نفسه في قوله تعالى { ... منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات } (آل عمران/٧) .

وبما أن المحكم يحتوي النص والظاهر ، والنص لا خلاف فيه ولا نقاش في قطعته ودلالته إذ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً من الدلالة ، فيبقى الظاهر الذي يكون أحد المعنيين المحتملين له راجحاً والآخر مرجوحاً ، وهو ما يقع فيه الاختلاف في البناء عليه واستنباط العقيدة على أساسه ، فلا بد هنا من استقرار موقف الأشاعرة من الظاهر تفصيلياً ، لاسيما وقد بينا أن موقفهم الإجمالي بين الموقفين المتضادين منه هو التوسط بين الجامدين على الظاهر من أهل الحديث والحشوية والمتطرفين في تأويله وهم المعتزلة .

والاختلاف الأكثر وضوحاً يتجلى في المتشابه من الآيات وهو ما يكاد يشمل العدد الأكبر من آيات العقيدة في القرآن الكريم وخاصة تلك الآيات التي تعلقت بالصفات الخبرية وبسببها وقع الخلاف بين المتكلمين بين جامد على الظاهر ومفوض ومؤول لذا سيميل البحث هنا إلى تناول ثلاث قضايا رئيسة ليخرج بتصور عن ركيزة أساسية في منهج الأشعرية هذه القضايا هي :

١ - موقفهم من ظاهر النص (كقسم من المحكم) .

٢ - موقفهم من المحكم والمتشابه عموماً .

٣ - موقفهم من التأويل .

المبحث الأول

موقف الأشعرية من ظاهر القرآن

يمثل الموقف من ظاهر الآيات حداً فارقاً لتعيين أصول المذهب الكلامي وأسس منهجيته في فهم النص ، وقد لاحظنا في الفصل الأول من هذا البحث كيف اختلفت المذاهب الكلامية الإسلامية حيال الظاهر إلى عديد اتجاهات .

وما يهمنا هنا موقف الأشعرية من ظاهر النص وكيف يوظف في استنباط العقيدة وأول ما يطالعنا هنا الإمام الأشعري مؤسس المذهب وهو يبني ركيزة التعامل مع الظاهر ويقنن للضوابط التي تحكم ذلك ، فهو يجعل لظاهر النص حاكمية ودلالة ملزمة في اجرائه ما لم تكن هناك حجة تصرف هذا الإلزام وتدفع إلى صرف الظاهر عن حقيقته (فالقرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر)^(١) وهو يقول لمن اعترض على سبب انكار أن يكون قوله تعالى : { مما عملت أيدينا } (يس ٧١)

وقوله تعالى : { لما خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) على المجاز :

(حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا لحجة إلا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة ، فكذلك قول الله عز وجل { لما خلقت بيدي } على ظاهره وحقيقته من إثبات اليمين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة^(٢) وفي هذا الموقف يتبين بوضوح متابعة الأشعري لمذهب السلف في (مهاجمة التأويل ما لم تكن هناك ضرورة ، ويرى الإيمان بالنص ولكن بلا كيف ولا تشبيه)^(٣) ولذا ذهب إلى الأخذ بظواهر النص التي تنسب لله تعالى الأعضاء والجوارح

(١) الآية : ٣٩ .

(٢) الآية ٣٩ .

(٣) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

وبالقي الصفات الخبرية ولكن بلا كيف لكي لا يتقاطع مع مبدأ التنزيه عن التشبيه^(١) الذي حكم به مذهبه وقد بلغ من تشدده في متابعة الظاهر الى ان قال ان له تعالى يدين بالتثنية متابعة لظاهر النص في تثنيتهما قوله تعالى : { بيدي } (سورة ص/٧٥) و { بل يدها مبسوطتان } (المائدة/٦٤) وللتخلص من الوقوع في التجسيم والكيفية قال ان كلتا يديه يمينا تماشيا مع الظاهر في الآية قوله تعالى { يمينه } (الزمر/٦٧) ويقوم موقف الغزالي على اساس ينطلق من موقف الأشعري تقريبا ، لكنه يعطي بعض المجال للتصرف مع النص حيث يكون للتأويل ضرورة وان بقي ظنيا والا فالتوقف في الظاهر عنده اسلم فهو (لا ينكر التعويل على التأويل في موضعه والاخذ بظاهر النص في محله دون افراط ولا تقريط)^(٢) وسنجده يضع ضوابط للتأويل بما يترك لظاهر النص حاكمية ما دامت دلالاته لاتخالف حجة تلزم صرفه الى التأويل وهو ما سنبحثه في مطلب قادم .

وكان الفخر الرازي اكثر الأشاعرة التقفا الى ضرورة تحديد المعايير ورسم الرؤية المنهجية للتعامل مع الظاهر في كلام يشير فيه الى طبيعة العلاقة بين النص والعقل ولمن الارحية ، اذ نجده يميل عن الخط العام للأشاعرة في ترجيح النقل على العقل اذا تعارضا ويبدو ان ذلك انعكاسا للجانب الفلسفي واثرا فلسفيا في فكره كما يرى احمد محمود صبحي^(٣) اذ يرجح العقل عند التعارض لانه لا بد من العقل لاثبات صدق النقل اذ نجده في (المحصل) يرى : انه اذا عارضت الظواهر العقلية براهين العقل ، او قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة النقل يشعر بظاهرها بخلاف ذلك فانه باطل ان تصدق الظواهر العقلية وتكذب الظواهر العقلية ، لانه لا يمكننا ان نعرف صحة الظواهر العقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول واذا لم تثبت هذه الأصول خرجت

(١) ظ الاباقة : ٩ .

(٢) ظ جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٣١ .

(٣) ظ في علم الكلام ٢ : ٢٨٧ .

الدلائل النقلية عن كونها مفيدة^(١) ولكن الرازي في اساس التقديس يضع تحديدا يستحضر فيه الاحتمالات المتصورة للتصرف عند تعارض الظواهر القرآنية مع البراهين العقلية بما يبعد استنتاج احمد محمود صبحي بميله عن خط الأشعرية بل هو في الحقيقة متفق معهم تماما إن لم يكن أقربهم الى مذهب اهل السنة في بعض جوانب كلامه كما يتوضح وذلك من قراءة نصه اذ يقسم الاحتمالات عند التعارض على^(٢) :

١ - اما ان يصدق بمقتضى الاثنين العقل والنقل وهذا محال لانه يلزم عنه صدق النقيضين .

٢ - واما ان يبطل كلاهما وهذا محال ايضا لانه يلزم عنه تكذيب النقيضين .

٣ - ان يصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لانه لايمكننا ان نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ﷺ) . ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية صار العقل منها غير مقبول . اذ ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي الى القدح في العقل والنقل معا وانه باطل .

الى هذا الحد من الكلام المطابق لما في نص (المحصل) فكلام الرازي متفق تماما مع رأي الأشعرية الآخرين في جعل العقل اصلا لاثبات النقل ابتداء كما اسلفنا في المبحث السابق ولا ميل في هذا ، وحتى ان كان هناك بعض الحق في استنتاج د. احمد محمود صبحي فان باقي كلام الرازي يوحى بخلافه اذ يترك للقضية مجالا واسعا يدخل منه التأويل والتفويض وهو ما يربطه بالمنهج الأشعري بل ومنهج اهل السنة حيث يقول :

(ولما بطلت الاقسام الاربعة لم يبق الا ان يقطع بمقتضى الدلائل العقلية ، بل هذه الدلائل النقلية اما ان يقال انها غير صحيحة ، او يقال انها صحيحة ، الا ان المراد منها غير ظواهرها . ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بنكر تلك التأويلات على التفصيل ولم يجز التأويل قوضنا العلم بها الى الله تعالى)^(٣) فانت ترى انه يحفظ للنص ارجحية من خلال ايجابه على العقل ان يصرف دلالة الظاهر المخالف لأدلته الى التشكيك في

(١) ظ: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ٣٢ ، المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣ هـ
وينظر المصدر السابق ٢٨٦ .

(٢) اساس التقديس ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٣) اساس التقديس : ١٧٢ .

صحته بمعنى صحة نقله او فهمه واستنتاجه من المتصدي او انه صحيح ولكن المراد منه غير الظاهر .

ومما يمكن استفادة موقف باقي الأشعرية من الظاهر القرآني من خلاله ، مناقشة مسألة يقينية وقطعية الادلة النقلية اذ ذهبوا الى انها يقينية مالم تعارض البراهين العقلية ^(١) فاما بذاتها فانها تحتمل الاشتراك والمجاز والاجمال ... وغير ذلك فتكون ظنية من هذا الباب ولا شك في ان الظاهر مما يخضع لهذا الحد المعياري . ولكن بعضهم كما تبين فيما سبق ^(٢) ذهب الى يقينية الادلة النقلية بدرجة اليقينة في العقلية .

المبحث الثاني

المحكم والمتشابه

تمثل هذه القضية ركنا اساسيا في بناء النص القرآني ولا بد للمتصدي لفهم النص ان يوليها النصيب الاكبر من الاهتمام كما انه لا بد لتشكيل تصور عن منهج فهم النص عند أي مذهب كلامي او متكلم من استقراء موقفه منها ، فهي من المسائل التي يمثل الموقف منها الحد الفاصل بين مذهب وآخر ومتكلم وآخر .

ولما كانت مسائل العقيدة اكثر ما تكون واردة في الآيات المتشابهة فلا بد من معالجة للنصوص بطريقة يفلت المتصدي لفهم النص فيها من مغبة الوقوع في تقاطعات مع اصول العقيدة ، كالتشبيه او التجسيم او نسبة الظلم والمعاصي الى البارئ تعالى او نسبة الكبائر والذنوب الى الانبياء (ﷺ) ... الى غير ذلك .

وعند ملاحظة الجهد الكلامي للأشعرية لاستقراء موقفهم من المحكم والمتشابه نجد انهم يسلكون في ذلك مسلكين :

(١) ينظر موضوع الدليل السمعي في ضمن المبحث الأول من هذا الفصل .

(٢) ايضاً .

١ - **المسلك المنهجي** : وهو يقوم على تناول هذه القضية بالتفصيل لدلالاتها وبيان تعريفها واقسامها والحكمة منها ثم تبعا لذلك بيان الموقف من المتشابه ان كان علمه مقتصر ا عليه تعالى ام ان الراسخين في العلم يمكنهم علم تأويله ، وذلك في تفسيرهم للآية الكريمة من سورة آل عمران { هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ... } (آل عمران/٧) .

وهذا المسلك لم اجد في حدود تتبعي من سلكه بتفصيل واسهاب غير الفخر الرازي وتناول الغزالي باختصار واجمال بعض جوانبه خاصة المتعلقة بالتأويل .

٢ - **المسلك التطبيقي** : وهنا نلاحظ ان ما من متكلم اشعري الا له دور في تناول المتشابه من الآيات وتحديد موقفه من المسائل الواردة فيها وتوظيف تلك الآيات في عملية الاستدلال وان تفاوتت مواقفهم منها توقفا او تفويضا او تأويلا كما سيتبين .

ان هذين المسلكين يقتضيان ان يتابعهما البحث لاستخلاص تصور اجمالي عن موقف الأشعرية من المسألة . ولهذا فسيتناول هذا المطلب المسلك الأول ويتصدى المطلب الثاني للمسلك التطبيقي .

علما بان المسلك الأول وان كان رأي الفخر الرازي يطغى عليه ، فانه في الحقيقة انما يمثل رأي الأشعرية عموما في اغلب تفاصيله .

المسلك المنهجي :

وهو ما يمثل هذا الفخر الرازي كما اسلفنا وله في ذلك بحث طويل ينتظم من مجموعة مسائل تخص المحكم والمتشابه يتناولها البحث بالتفصيل لما فيها من تقرير لمذهبه وموقف الأشعرية عموما ، وهذه المسائل هي :

أولا - هل يجوز ان يكون في كتاب الله تعالى ما لاسبيل الى علمه ؟

تمثل هذه القضية مدخلا يلج من خلاله الفخر الرازي الى البحث عن المحكم والمتشابه وينقل فيها رأيين متضادين ^(١) .

الأول : رأي كثير من الفقهاء والمحدثين والصوفية ، وهم بجوزون ذلك .

الثاني : رأي المتكلمين وهم ينكرون ذلك ويستدلون بالآيات والاخبار والادلة العقلية على انه لايقع في كتابه تعالى ما لا يمكن علمه . وهو يورد تلك الادلة ، وسيختار البحث الادلة القرآنية منها تحديداً ، واهمها ^(٢) :

أ - قوله تعالى { افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها } (سورة محمد/ ٢٤) . فيرون في الآية امرا للناس بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ! .

ب - قوله تعالى { افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/ ٨٢) فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض في الاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق .

ج - قوله تعالى { وانه لتنزّل رب العالمين نزل به الروح على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين } (الشعراء/ ١٩٢-١٩٥) ولو لم يكن مفهوماً ، فكيف يمكن ان يكون الرسول منذرا به وايضا قوله تعالى { بلسان عربي مبين } يدل على انه نزل بلغة العرب ، واذا كن كذلك وجب ان يكون معلوماً .

د - قوله تعالى { لعلمه الذين يستنبطونه منهم } (النساء/ ٨٣) والاستنباط لايمكن الا بعد الاحاطة بمعناه .

(١) ظ : اسام التقييس ١٧٣ .

(٢) ظ : المصدر نفسه ١٧٣ ، ١٧٥ .

هـ - قوله تعالى { هذا بلاغ للناس لينذروا به } (ابراهيم/٥٢)
كيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر
الآية : { وليذكر أولوا الالباب } وانما يكون كذلك لو كان معلوما .

كما يورد للمخالفين القائلين بجواز ان يكون ذلك في القرآن بعض الأدلة
اهمها الدليل القرآني الوحيد القائم على آية المتشابهة في قوله تعالى في صفة
المتشابهات { وما يعلم تأويله الا الله } (آل عمران/٧) حيث ينقل الرازي
عن هؤلاء انهم يقولون بالوقف وانه لازم ثم يضيف بما يصور موقفه هو
من الآية (الوقف هنا لازم وسيأتي دليله ان شاء الله)^(١) .

ثانيا - وصف القرآن بالاحكام والتشابه .

يلتفت الرازي كحال من سبق ان بحثوا في ذلك الى ان القرآن الكريم دل
على انه كله محكم وكله متشابه .

كما دل على انه بعضه محكم وبعضه متشابه فلذلك اربعة مقامات
في القرآن :

أ - ما يدل على انه كله محكم بقوله تعالى : { الر كتاب احكممت
آياته } (هود/١) و { الر تلك آيات الكتاب الحكيم } (يونس/١) .

ومعنى المحكم هنا (كونه حقا في الفاظه ، وكونه حقا في معانيه وكل
كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه ، وان احدا من الخلق
لا يقدر على الاتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه ، والعرب تقول
في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن نقضه : انه محكم فهذا معنى
وصف كل القرآن انه محكم)^(٢) .

ب - ما يدل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى { كتابا متشابها }
(الزمر/٢٣) والمعنى انه يشبه بعضه بعضه الآخر في الحسن والفصاحة
ويصدق بعضه بعضه الآخر واليه الاشارة بقوله تعالى { ولو كان من

(١) اساس التقديس ١٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ١٧٨ .

عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/ ٨٢) أي : لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة^(١).

ج ، د - ما يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه وهو قوله تعالى { منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات }^(٢) (آل عمران/ ٧) .

ثالثاً - تحديد المفهومين :

يورد الفخر الرازي للمفهومين تعريفات من اللغة وبشير الى تعددها عند اهل الاصطلاح واشتمال كتب سابقيه عليها^(٣) . اما موقفه هو في تحديدها فيتعرض له بتفصيل يتناول فيه اللفظ ودلالته المحتملة واختلاف درجة القطعية والاحتمال فيه بما يؤثر في تحديد كونه محكماً او متشابهاً او واقعاً في ضمن احد الانواع المندرجة تحتها ، بما يفيد في تحديد المفهومين فاللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى له عدة حالات :^(٤)

١ - ان يكون موضوعاً لذلك المعنى ولا يحتمل غيره فهو النص .

٢ - ان يكون محتملاً لغير المعنى الذي وضع له فله هنا حالتان :

الأولى : ان يكون احتمالاه لاحدهما راجحاً على الآخر فيكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهراً وبالنسبة للمرجوح مؤولاً .

الثانية : ان يكون احتمالاه لهما على السواء فهنا :

يكون اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركاً وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين محتملاً ويخرج هذا التقسيم بأن اللفظ له اربع حالات^(٥) : النص والظاهر والمجمل والمؤول ، والنص والظاهر منها يشتركان في حصول الترجيح لكن ميزة النص انه ترجيح

(١) المصدر والصفحة انفسهما .

(٢) المصدر والصفحة انفسهما .

(٣) اساس التقديس ١٧٩ .

(٤) المصدر نفسه ١٧٩ ، ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ١٨٠ .

مانع من النقيض وليس الظاهر بمانع النقيض وهذا القدر من الدلالة للفظ في هذين النوعين هو المحكم اللفظ .

اما النوعان الاخران : المجل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجل لا رجحان فيه بالنسبة لكل من الطرفين اما المؤول ففيه رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه وهذا هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه . واذا كان اللفظ الى المفهومين على السواء فهنا كما يقول الرازي يتوقف الذهن ، مثل القرء في دلالة على معنيين هما : الحيض والطهر . لكن الصعب المشكل كما يرى ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح حقا^(١) ومثال ذلك عنده قوله تعالى { واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا

مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول } (الاسراء/١٦) فظاهر هذا الكلام يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى { ان الله لا يأمر بالفحشاء } (الاعراف/٢٨) ردا على الكفار فيما حكى عنهم { واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها } (الاعراف/٢٨) وكذلك قوله تعالى { نسوا الله فنسيهم } (التوبة/٦٧) وظاهر النسيان ما كان عند العلم ومرجوحه التارك فانساهم انفسهم .

ومحكم ذلك قوله تعالى { وما كان ربك نسيا } (مريم/٦٤) وقوله تعالى { لا يضل ربي ولا ينسى } (طه/٥٢) وفي هذا الكلام نلاحظ امرين مهمين :

الأول : اشارة الرازي الى الصعوبة والاشكال في كون اللفظ راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر كانه يشير الى النسبية في تحديد المحكم من من الآيات عن المتشابه منها إذ ان اهل المذاهب والآراء التزموا مبدأ ارادوا به ابعاد الكثير من التقاطعات مع الأصول القرآنية

(١) اساس التقديس ١٨٠ .

للمسائل التي بحثوها فلجأوا الى عد كل ما وافق اراءهم محكما وكل ماخالفها متشابها .

الثاني : ان الرازي يمثل لهذه الحالة في اللفظ بمثالين يستنتج منهما اتباعه لمبدأ رد المتشابه للمحكم وهذا ما يشير اليه عند بحثه في معايير الاحكام والتشابه لوضع الضوابط المنهجية .

رابعاً - معايير الاحكام والتشابه .

يرى الرازي في تخصص اصحاب المذاهب وادعاء اصحاب كل مذهب (ان الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة) ضرورة ملجئة الى تحديد قانون ومعيار يرجع اليه في هذا الباب ويتعلق هذا المعيار بالظهور في النص فهذا الظهور كما سلف في البحث له حاكمية وثبات لا يجوز دفعهما الا بدليل يقول (اذا كان لفظ الآية او الخبر ظاهر في معنى فانما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، والا لخرج الكلام عن ان يكون مفيدا ، ولخرج القرآن عن ان يكون حجة ^(١) والدليل الذي لأجله يترك الظاهر من اللفظ اما لفظي او عقلي .

اما الأول : فهذا انما يكون اذا حصل تعارض بين الدليلين وفي هذه الحالة فليس احدهما اولى من الاخر في حالتي الاخذ والترك ، الا ان يعترض معترض فيقول ان احدهما قاطع في دلالة والاخر ظاهرا فهنا يرجح القاطع على الظاهر او يقال كل واحد منهما وان كان ظاهرا لكن احدهما اقوى والاول باطل لوجود مبدأ قانوني آخر يتمثل في ان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها متوقفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض العقلي والنقلي ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فيثبت هنا رايه بان الادلة اللفظية لا يمكن ان تكون قطعية .

واما الثاني : فهو ان يقال احد الظاهرين اقوى من الآخر الا ان احدهما اقوى ، فعلى هذا التقدير يصير ترك احد الظاهرين لتقرير الثاني مقننة ظنية ولا يجوز التعويل على الظنون في المسائل العقلية القطعية

(١) اسس القديس ١٨١ .

وبذلك يثبت الرازي قانونه بعدم صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح الا بقيام دليل قاطع على ان ظاهره محال ممتنع وعند حصول هذا فان على المكلف ان يقطع هنا بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر .

وعند هذا المفترق ينقسم المتكلمون على موقفين سنجدهما يتجليان بوضوح في اتجاهات متكلمي المذاهب عموما فضلا عن الأشعرية منهم هذان الموقفان هما :

أ - التأويل : فان من جوز التأويل يعدل اليه عن الظاهر .

ب - التفويض : فمن لم يجوز التأويل يفوض علمه الى الله تعالى .

خامسا - الموقف من امكان علم المتشابه او عدمه

لا يعرض الرازي لموقف الأشاعرة من علم المحكم والمتشابه بصورة مباشرة وانما يقدم تفصيلا لمذهب السلف من ذلك واعتراض المتكلمين بتمثيلهم الموقف المخالف ومحور الخلاف يقع في فهم الآية الكريمة قوله

تعالى { منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات } الى

قوله (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم { (آل عمران/٧)

ويتلخص موقف السلف من الآيات المتشابهة كما يعرضه انهم يذهبون الى وضع مبدأ بأن هذه المتشابهات (يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها . ويقوم هذا المبحث على فهمهم الآية الكريمة بقولهم بالتمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى { وما يعلم

تأويله الا الله { (آل عمران/٧) فيكون ما بعدها استثناء للكل .

وكان موقف المتكلمين انه يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات فكان

موقفهم قراءة الآية بعطف { الراسخين { على الله تعالى في علمه تأويل المتشابه وحجتهم في ذلك ان القرآن يجب ان يكون مفهوما ولا سبيل اليه في (روايات كذا) المتشابهة الا يذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا .

ويبدو ان موقف السلف يجد بعض التأييد غير الظاهر عند الرازي الا انه يصطدم بوجود المتشابهات التي لا بد من تأويلها لذا نجده يلتفت الى نادرة البيان القرآني في انه تعالى (لم يذكر لفظ المتشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل)^(١) ويمثل لذلك بعدة امثلة منها :^(٢)

١ - انه تعالى قال { الله نور السموات والارض } (النور/٣٥)

ثم قال بعده { مثل نوره } فنسبة الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لما نسبته الى نفسه ، لان نسبة الشيء الى نفسه ممتنعة .

٢ - ولما قال تعالى { الرحمن على العرش استوى }

(طه/٥) ذكر قبله { تنزيلا ممن خلق الارض والسموات

العلي } (طه/٤١) وبعده قوله { له ما في السموات وما في

الارض وما بينهما وما تحت الثرى } (طه/٦) فهاتان الايتان

تدلان على ان كل ما كان مختصا بجهة الفوقية مخلوق محدث ،

وينتهي الرازي الى موقف من المتشابهات يعرضه باقتضاب

واختصار شديدين اذ يقول (فثبت بما ذكرنا ان الطريق في هذه

المتشابهات التأويل في تلك الالفاظ تأدبا في حق واجب

الوجود)^(٣) هذا الاقتضاب والاختصار في عرض مذهبه انما هو

حاصل في الجانب المنهجي فيما يخص التأويل كاختيار ، اما في

الجانب التطبيقي فقد لجأ الرازي الى التأويل كحال باقي الأشعرية

لانه ضرورة لا مناص من سلوكها كما سيتبين فيما بعد على

الرغم من انه في اوقات متاخرة ربما مال الى التفويض ايضا

متابعة منه لاهل السنة .

(١) اساس التقديس ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٨٩ .

المبحث الثالث

التأويل عند الأشعرية

توطئة

يوجد التأويل بوصفه اختياراً في مواجهة التعارض بين ظاهر النص والدلالة العقل ملمحا مهما من ملامح العلاقة بين العقل والنقل ، وضرورة تفرضها طبيعة النص المحمل بإفلاق تعبيرية بيائية توظف فنون البلاغة من مجاز واستعارات وتشبيهات ، كما تفرضها خصيصة مهمة وقتون معياري فرضه هو بنفسه بإشارته الى وجود اصل ترجع اليه الفروع وذلك بتتصيب المحكم من الآيات اصلا على المتشابه منها فيرد الفرع الى الأصل وهذا وجه من وجوه التأويل . فالنص ملتفت الى انه يعبر عن البارى تعالى تارة بإبعاد أي وصف يشبهه بخلقه او بقربه من المحسوسات وذلك كقوله تعالى : { ليس كمثله

شيء } (الشورى/١١) وقوله : { لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص/٤-٣) وتارة تعبر الآيات عنه بما يوهم شبهه تعالى بمخلوقاته كقوله تعالى { يد الله فوق ايديهم } (الفتح/١٠) وقوله تعالى { ولثمنت على عيني } (طه/٣٩) وقوله تعالى { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) .

وامام هذه النصوص لابد للمسلم من وقفة لكشف الدلالات التي حملتها النصوص فهو محمل بمسؤولية تنزيه البارى تعالى عن مشابهة المحدثات ولا طريق الى رفع هذا التعارض بين تلك الآيات ، وتحقيق التنزيه الا بتأويل تلك النصوص بما يليق بساحة قدسه تعالى ويحافظ على خصوصية النص وقداسته ومعايير وضوابط فهمه .

المطلب الأول : موقفهم من التأويل

وقد كان موقف السلف وهم الأصول الحقيقية للأشعرية والمعين الأكبر لمذهب الأشعرية من التأويل انهم كانوا (يثبتون لله صفات خبرية مثل اليبدين والوجه ، ولايزولون ذلك الا انهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فتسميها صفات خبرية ، فبالغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد به الخير ^(١) فهم منقسمون على فريقين ^(٢) :
أ - من توقف في التأويل كمالك بن انس واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن علي الاصفهاني وغيرهم .
ب - من اول على وجه يحتمله اللفظ .

وظهر فريق من المتأخرين قالوا لا بد من اجراء تلك الالفاظ (الموهمة بالتشبيه والتجسيم) على ظاهرها فوقعوا في التشبيه الصرف ^(٣) ولموقف السلف هذا تأثير وانعكاسات على موقف الأشعرية إذ نلاحظ ان الخطيين الرئيسيين المؤول والمفوض مارسا التأثير في متكلمي الأشعرية وكان التأويل ضرورة لا يمكن لأي اتجاه مهما بلغ من التمسك بظواهر النصوص ، والسكوت عن تفسيرها ، او تفويض معانيها المرادة الى الله تعالى ، ان يتحاشاها اذ ان من النصوص ما لاسبيل لأي من هذه المواقف لحل اشكالاته ، واصدق مثال على هذه الضرورة ان الإمام احمد بن حنبل مع شدة تمسكه بالتوقف حيال الظواهر المتضمنة للصفات الخبرية فقد اقر بوجوب تأويل ثلاثة احاديث هي ^(٤) قوله (ﷺ) (الحجر الاسود يمين الله في الارض) وقوله (ﷺ) (اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين) وقوله (ﷺ) حكاية عن الله تعالى (انا جليس من ذكرني) وهذه الضرورة في التأويل امر يقول به كل المذاهب الكلامية الاسلامية بل هو ضرورة منهجية بدونها يصبح هناك الكثير من الثغرات في منظور المذهب للعقيدة وهذا ما أشار اليه الرازي بقوله (جميع فرق المسلمين مقررّون بأنه لايد من التأويل في

(١) ظ الشهرستاني : المال والنحل ١ : ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ظ : الشهرستاني : المال والنحل ٩٢ ، ٩٣ .

(٤) اسلمس التقديس : ٨١ .

بعض ظواهر القرآن والاخبار^(١) والأشاعرة في ضمن المتكلمين عموماً يقولون بهذا التأويل وضرورته ويقوم الجميع الحجة على ذلك (ان القرآن يجب ان يكون مفهوماً ، ولا سبيل اليه في روايات^(٢) المتشابهة الا بنكر التأويلات فكان المصير اليه واجباً)^(٣) .

ولكنهم يتفاوتون في درجة اللجوء الى التأويل فالإمام الأشعري في بدايته كان يرفض التأويل الا لضرورة^(٤) ملجئة حتى انه اكتفى في الصفات الخبرية وهي ما يحتاج فيه الى التأويل ان قال بآبائهما ولكن بلا كيف^(٥) حتى عرفت هذه الطريقة بالكلية ، فانه تعالى قد استوى على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) وان له وجهاً كما قال { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) وان له يدين بلا كيف كما قال { خلقت يدي } (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { بل يدها مبسوطتان } (المائدة/٦٤) وان له عيناً بلا كيف كما قال { تجري بأعيننا } (القمر/١٤) ... الخ .

ويبدو ان هذا الاتجاه تحديداً يكون اكثر قرباً من الالتزام بظواهر النصوص من السلف واهل الحديث والحشوية اذ ان هؤلاء سكتوا عن تفسير هذه الآيات وفوضوا معانيها الى الله تعالى ولكن هذا الخط الأشعري بدأ في التصاعد نحو العقلنة واللجوء الى التأويل بعد الأشعري ابتداء بالقاضي الباقلاني الذي اورد العديد من التأويلات للكثير من الآيات الكريمة كلما دعت الضرورة عند تقاطعها مع الأصول التي قال بها وسنلاحظ بعض الملامح من ذلك عند البحث في التطبيقات .

(١) المصدر نفسه : ٧٩ .

(٢) كذا في النص واطن ان هناك تصحيحاً والصحيح الايات .

(٣) اساس التقديس : ١٨٧ .

(٤) ظ د . جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

(٥) ظ الابانة ٩ .

ويمرر الغزالي قضية التأويل من خانة العلاقة بين العقل والنقل إذ يعرض لمذهب اهل السنة وباقي الفرق في التأويل فيراها تنقسم على خمسة آراء: (١)

الأول منها : ما وقف عند ظاهر النص ومنع من التأويل .

الثاني : ما جعل العقل هو الأصل ولم يعتبر النقل ولذلك فتح باب التأويل على مصراعيه .

الثالث : جعل العقل هو الحكم والضابط بما يأتي به الشرع . فرفض اخبار الثقات والاحاد .

الرابع : جعل النص اصلا والعقل تابعا .

الخامس : وهو الذي يتبناه في المسألة بجعل كل من العقل والنقل اصلا لكل مجاله وحدوده ولا تعارض بينهما ، وانه مع التعارض فالعقل هو الأصل وهنا يختلف مع الشيخ الأشعري (٢) وأكثر متقدمي الأشعرية فهو يقول بالجوء الى التأويل عند الضرورة في الموضع الذي يستوجبه ، كما يأخذ بالنص على ظاهره ايضا (٣) ولكن التأويل عنده امر يرى انه يلجأ اليه مضطرا وان هناك ما يعجز عن كشف المراد منه ، والتأويل لا يعدو ان يكون ظنونا وتخمينات وانه انما يلجأ اليه في امر الاجتهاد لتيسير الامر على العوام في فهم ما ورد به التشريع من التكاليف (٤) ولذلك ترى الغزالي يضع قيودا شديدة على اللجوء للتأويل اذ لا يؤهل له الا صفوة الواصلين (المتجربين لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرين اعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات ، المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال ، العاملين في جميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المعاصي ، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى ، المستحقين للدنيا بل للآخرة والفردوس الاعلى في جنب محبة الله تعالى ، وهؤلاء هم اهل الخوض في

(١) ظ قانون التأويل ٩ ، تشير محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩ هـ (بتصرف) .

(٢) د . جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ظ المصدران السابقان .

بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الا ان يسعد واحد بالدر المكنون ^(١) . ويجعل الرازي للظاهر حاكمة واهلية لتمثيل دلالة النص حيث لا يجوز صرف اللفظ عن الظاهر (الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع) ^(٢) ولذلك فعلى المتصدي للتأويل في هذه الحالة ان (يتحقق عنده القطع واليقين بأن مراد الله بهذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر) ^(٣) . هذه الضوابط عند الرازي تبين بوضوح اثر موقف السلف من التأويل ولجونهم الى التفويض في المتشابهات على موقف الرازي الذي يتبنى في (اساس التقديس) هذا الموقف اذ يقول عند الحديث عن الآيات الموهمة للجهة ورداً على الكرامية في موقف يتبين فيه دعمه لادلة العقل وجعلها اصلاً على الدليل النقلي المستند الى الظاهر الذي استندت الكرامية به ، يقول (.. فثبت بهذا الطريق انما متى بينا ان تلك الدلائل العقلية ((المنافية للجهة)) قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر ، وهذا كلام في غاية القوة ، وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك الى بيان ان مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي ، وهذه الطريق اسلم في ذوق النظر وعن الشغب ابعد) ^(٤) ولكنه في تفسيره الكبير يدلي رأياً مختلفاً اذ يرى ان هذه النصوص لا بد معها من التأويل لتعيين المراد منها ^(٥)

(١) الجام العوام عن علم الكلام ١١ .

(٢) اساس التقديس ١٨٢ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) اساس التقديس ١٥٣ .

(٥) ظ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٢٢ : ٦ ، طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م . والحق ان هذا الموقف المتخير له شبيه يسبقه عند امام الحرمين الجويني كما سنرى الذي لجأ الى التأويل ووظفه في كشف دلالات النصوص القرآنية بما يوافق مذهبه الأشعري واتجاهه فيه ولكن نقل عنه في ايامه الاخيرة عزوفه عن التأويل والجدل وتراجع عنه الى التفويض والتسليم فهو الحق وليس استخدام العقل والتأويل . ينقل الميكي في طبقات الشافعية ٣ : ٢٦٠ انه قال في آخر ايامه (لا تشتغلوا في الكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ بي مايلغ ما اشتغلت به) وانه تمنى ايماناً كإيمان العجائز ورجع الى مذهب السلف ، ينظر ايضاً جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٠٨ ، احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦٤ .

والخلاصة النهائية التي تستتج من موقف الأشعرية عموما وجمعا بين آراء مختلف اقطابهم انه يصب في موقفه العام في التوسط بين المعقول والمنقول وعدم تغليب العقل مطلقا واثبات الحاكمية للنص ما لم يتعارض ، فالتأويل ليس تغليباً للعقل ودفعاً للنص عن مركزه وانما هو محاولة في التوفيق بينهما فيما وقع فيه تعارضا ظاهريا انطلاقا من استحالة تناقضهما .

المطلب الثاني : اسس التأويل

يقسم الأمدى (ابو الحسن علي ت ٦٣١ هـ) التأويل باعتبارين كمدخل لتعريفه وهما :^(١)

أ - التأويل من حيث هو تأويل يقطع النظر عن الصحة والبطلان وهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال إياه .

ب - التأويل الصحيح المقبول الذي يقول به وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال به دليل يعضده .

وعند تتبع مسيرة الأشاعرة مع التأويل يتبين انهم يضعون جملة اسس وضوابط ومعايير لتقنين التأويل ووضعه في اطار منضبط باصول المذهب ، هذه الاسس والضوابط يمكن اجمالها في :

١ - عدم صرف اللفظ عن المعنى الذي دل عليه الظاهر الى غيره الا بدليل قاطع يثبت استحالة معنى الظاهر^(٢) .

٢ - تحقق القطع واليقين عند المكلف ان مراد الله تعالى ليس المعنى الذي عليه الظاهر^(٣) .

٣ - ان يقوم به الماهر الحاذق في علم اللغة العارف باصولها ، ثم بعادة العرب في الاستعمال من حيث الاستعارات والمجازات والكنيات ومنهجها في ضروب الامثال^(٤) .

(١) ظ الاحكام في اصول الاحكام ٣ : ٤٩ .

(٢) ظ المصدر نفسه ، وينظر الرازي اساس التقديس ١٨٢ .

(٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ .

(٤) الغزالي : فيصل التفرقة ٦٢ نقلا عن د. محسن عبد الحميد : (التأويل وضوابطه) بحث منشور في مجلة الرسالة الاسلامية العددان ٨٢ ، ٨٣ السنة الثامنة ١٩٧٥ م ص ٤٠ .

٤ - ان يستند التأويل الى مرجعية الكتاب والسنة والسلف من الصحابة وان لا يخالفها ^(١) .

٥ - اذا عارضت الأدلة النقلية براهين العقل وأثبتت البراهين العقلية شيئاً ثم خالف ظاهر النقل ذلك فإنه باطل ان تكذب براهين العقل وتصدق ظواهر النقل لان العقل يعرف به اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة عليه فلا يقدح في العقل لان في ذلك قدحاً في العقل والنقل معا ^(٢) .

٦ - فيما يتعلق بالالهيات تحديداً نجد جملة اسر يضعها الأشاعرة يمكن انتزاعها من خلال استقراء مجمل تأويلاتهم ومنها :

أ - لا دخل للعقل والقياس في ايجاب معرفته تعالى وتسميته فلا يجوز اطلاق اية تسمية تأولاً لم ترد في القرآن فلا يوصف تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى ان قصد بذلك ارادته لأفعاله ^(٣) .

ب - ان التأويل للآيات يجب ان لا يترتب عليه نفي ولا تعطيل بحجة التنزيه عن التشبيه ^(٤) .

ج - وجوب تأويل كل ظاهر في النص يوهم بالجهة او الحيز او التركيب او الافعال كالصعود والنزول والدنو والمجيء ... وغير ذلك مما يلزم عنه التشبيه بالحوادث او التجسيم ، وهذا بما سيتبين عند البحث في تطبيقات الأشعرية لأصول منهجهم في فهم النص القرآني في المبحث القادم .

د - انه تعالى اذا ضاف فعلاً الى شيء فإن كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعاً فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل ^(٥) .

(١) ط الأشعري الابانة ٦ ، ٩ .

(٢) ط الرازي : المحصل ٣٢ .

(٣) ط : الباقلائي : الاتصاف ٣٩ ، الجويني : الارشاد ١٤٨ ، احمد محمد صبحي :

في علم الكلام ١٠٠ .

(٤) ط : الأشعري : الابانة ٣٤ .

(٥) ط الرازي : اسس التقديس ١٠٤ .

الفصل الثالث

نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية للنص القرآني

توطئة :

مثلت المباحث والمطالب المسابقة وقفة مع البناء المنهجي في فكر الأشاعرة بعمامة ومنهجهم في فهم النص القرآني بخاصة ، من حيث أركانه وأساسه والمؤثرات فيه ، ومن خلال تلك المباحث أمكن تشكيل تصور إجمالي عن هذا المنهج ، ولن تكتمل صورته ما لم نقف على الجانب التطبيقي الفعلي لأسس هذا المنهج وهو الجانب الأكثر تفصيلا والأقرب الى بيان طبيعة المنهج الأشعري في معالجة النصوص القرآنية وتوجيهها لتوظف في دعم آراء المذهب وكيفية الكشف عن دلالاتها وآليات الاستدلال بها، وهذا الجانب هو ما سيدرسه هذا المبحث بما يقتضي بيانا لأمر منها :

١ - ان البحث هنا لن يستقرىء المسائل الكلامية التي بحثها متكلموا الأشعرية كلها فهذا توسع لا مجال له هنا .

٢ - سيتم تناول أكثر المسائل صلة بطبيعة المنهج الأشعري كسمات مميزة له كالصفات الخبرية والرؤية والكلام الإلهي والكسب

٣ - لا يمكن للبحث ان يتناول رأي متكلمي الأشعرية كلهم في أية مسألة يبحث في تطبيقات فهمها عندهم وسيكتفي بالآراء التي تكفي لتمثيل فهمهم إياها .

٤ - ان متكلمي الأشعرية يختلفون أحيانا في بعض الجزئيات لمسائل معينة ولكن تبقى الخطوط العريضة لأصول المذهب قواسم مشتركة فيما بينهم . لذا سيحاول البحث تلمس تلك الخطوط واستحضار ما يمثل رأي المذهب عموما في مسائل العقيدة التي سيبحثها .

النماذج التطبيقية

الإلهيات

أولاً : وجود الله تعالى .

١ - وجوب النظر في معرفته تعالى :

استدلال الأشعرية على هذه القضية يرتبط من وجوه متعددة بموقفهم من العقل وعلاقته بالشرع وقضية التحسين والتقبيح وقد تعرض لها البحث سابقا والمهم هنا انهم يرون ان العقل يستطيع ادراك وجوده فهو آلة للادراك ، اما وجوب معرفته تعالى فالأصل الوحيد لها هو السمع ومدرك وجوبها هو الشرع ، وجملة احكام التكليف متلقة من الأدلة السمعية ^(١) وأصل وجوب النظر الذي يكاد يتفق عليه اغلب الأشاعرة وان طريقه السمع للباقلاني فيه رأي آخر اذ يرى عدم جواز النظر في ذاته تعالى لانه لا يمكن الوصول الى معرفة كنهه وحقيقته ، والنظر الواجب على المكلف هو النظر والتفكر في مخلوقاته لا في ذاته وهذا ما دل عليه السمع ^(٢) في قوله تعالى { ويتفكرون في خلق السموات والارض } (آل عمران/١٩١) وقوله تعالى { افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت } (الغاشية/١٧) فالنظر والتفكر يكون في المخلوقات لا في الخالق ومما يدل على ذلك جواب موسى (عليه السلام) لما سأله فرعون { وما رب العالمين } (الشعراء/٢٣) اجابه بان مخلوقاته تدل على انه إله ورب وقادر لا اله سواه إذ انه قال { رب السموت والارض وما بينهما } (الشعراء/٢٤) .

(١) ط الجويني : الارشاد ٨ ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٣ .
(٢) ط : الانصاف ٢٩ .

٢ - اثبات وجود الله :

يقيم الأشعرية العديد من الأدلة العقلية لاثبات وجوده تعالى ، وما يهم هنا هو الأدلة القرآنية إذ جعلوها معضدة لحكم العقل في وجوب وجود الصانع تعالى . فالإمام الأشعري يستدل بالدليل القرآني في خلق النطفة بعد أن يقدم دليلاً عقلياً بحثاً على وجوده تعالى يتعلق باصل فلسفي هو حاجة الممكن للعلّة او الحادث للسبب وهو قانون العلية وهو دليل كلامي بحث يمثل نقلة عند الأشعري عن منهج المحدثين . ثم يأتي الدليل القرآني معضداً ، فيرى انه (إذا كان تحول النطفة علقه ، ثم مضغة ، ثم لحماً ودماً وعظماً ، اعظم في الاعجوبة ، كان أولى ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال ، وقد قال الله تعالى :

{ افرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون } (الواقعة/٥٨ -

٥٩) فما استطاعوا ان يقولوا بحجة انهم يخلقون ما يمنون مع تمنيههم الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون^(١) ويستدل بدليل آخر يعتمد الآيات النفسية في اثبات الصانع اذ يرى انه تعالى قال منبها لخلقه على

وحدانيته : { وفي انفسكم افلا تبصرون } (الذاريات/٢١) حيث

(بين لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعم ومدير دبرهم)^(٢) ودليل الباقلائي ان للعالم محدثاً أحدثه (وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر ولا يجوز ان يكون ما تقدم منها وتأخر متقدماً ومتأخراً لنفسه .. فوجب ان يدل على فاعل فعله .. قال

تعالى { فعال لما يريد } (هود/١٠٧) ، وقال { انما قولنا لشيء اذا

اردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل /٤٠) ووجه الاستدلال انه

يدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل في كونه فعلاً كتعلق الفاعل في كونه فاعلاً بالفعل ... فلو جاز وجود فعل لا من فاعل وكتابة لا من كاتب لجاز وجود كاتب لا كتابة له وصانع لا صنعة له ... فلما استحال ذلك

(١) اللع ١٨ ، ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ١٩ .

وجب ان يكون اقتضاء الفعل للفاعل ودلالته عليه كقضاء الفاعل في كونه فاعلا لوجود الفعل وحصوله منه (١).

٣ - انه تعالى لا يشبه شيئا من مخلوقاته :

يستدل الأشعري انه تعالى لا يشبه شيئا من مخلوقاته بالدليل العقلي أولا إذ انه لو اشبهها لكان لازم ذلك اتحاد الحكم بينه وبين مخلوقاته في الحدوث سواء كان الشبه من الجهات كلها ، أم شبه من بعض الجهات يقول (لو اشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها ، ولو اشبهها لم يخل من ان يشبهها من كل الجهات او من بعضها ، فان اشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وان اشبهها من بعضها كان محدثا من حيث اشبهها ويستحيل ان يكون المحدث لم يزل قديما) (٢) ثم يأتي بالدليل القرآني المؤكد لهذا الاستدلال العقلي فيقول (وقد قال تعالى { ليس كمثله شيء } {

(الشورى/ ١١) ، وقال تعالى { ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص ٤/) ، واستدلالة العقلي في كون المشابهة من الجهات كلها يستلزم كونه محدثا لا نقاش عليه ولكن قوله ان المشابهة من بعض الجهات يلزم عنها حدوثه من تلك الجهات فيه نقاش اذ المشابهة من بعض الجهات مع التحفظ على قدمه تعالى لا يلزم عنها كونه محدثا اذ يمكن للمشبهة ان يعترضوا بانهم يقولون بقدمه تعالى ولكن له يد ووجه وجوارح .. وكان يمكن الاستناد في هذا الجانب الى ان مشابهة الممكنات تستلزم مشابقتها في انها لا تنفك عن الحاجة وهو دليل كونها ممكنة والممكن لا يكون واجب الوجود .

٤ - وحدانية الصانع تعالى :

يرى المتكلمون ان الواحد هو ما لا يصح انقسامه الا ان الاشاعرة كالباقلائي وابن فورك والجويني يزيدون على ذلك معنيين آخرين هما : من لا نظير له ، ومن لا ملجأ ولا ملاذ سواء ويرون انه لا يكتمل الايمان بوحدانيته تعالى بدون الايمان بهذه الاركان الثلاثة (٣) وهم جميعا

(١) الانصاف ١٨ .

(٢) اللمع ٢٠ .

(٣) ط الجويني : الشامل ٣٤٥ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٦ . ويقول الفزالي في معنى الوحدانية (واحد لا شريك له ، فرد لا مثيل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له) ط الاربعين في اصول الدين ٣٥ .

يستدلون على وحدانيته تعالى بدليل التمانع ، ويقوم هذا الدليل عند الأشعري على انه لو تصور صانع آخر مع الله (فان الاثنين لايجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على احكام ولايد ان يلحقهما المعجز ، او واحد منهما ، لان احدهما اذا اراد ان يحيي انساناً واراد الاخر ان يميته ، لم يخل ان يتم مرادهما جميعا او لا يتم مرادهما ، او يتم مراد احدهما دون الاخر ، ويستحيل ان يتم مرادهما جميعا لانه يستحيل ان يكون الجسم حيا وميتا في حال واحدة ، وان لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لا يكون الها ولاقدما . وان تم مراد احدهما دون الاخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون الها ولاقدما^(١) ثم ينتهي الى انتزاع التمانع ليعضد دليله بالدليل القرآني فيقول قدل ماقلناه على ان صانع الاشياء واحد ، وقد قال الله تعالى { لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا } (الانبياء/٢٢) فهذا معنى احتجاجنا انفا^(٢).

وكان الباقلائي اكثر توسعا وتفصيلا واعتمادا على الدليل القرآني وقدمه على دليل العقل وقام استدلاله على تحديد معنى الوحدانية اولا انه ليس معه سواه ولامن يستحق العبادة الا اياه ولا نريد بذلك انه واحد من جهة العدد فقط ولكن نريد انه لا شبيه له ولا نظير وانه ليس معه من يستحق الالهية سواه وقد قال تعالى { انما الله اله واحد } (النساء/١٧١) ومعناه لا اله الا الله^(٣) وفهمه الآية الكريمة في معنى التمانع يقوم على اثباتها لمعنى الوحدانية اذ يقول في تفصيله دلالتها (والدليل على ان صانع العالم على ما قررناه . قوله تعالى { لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا } (الانبياء/٢٢) والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول ، فاتنا نرى الامور تجري على نمط واحد في السموات والارض وما بينهما من شمس وقمر وغير ذلك ، ولو كانا اثنين او اكثر فلا بد من ان يجري خلاف او تغير من احدهما على الاخر وقد بينه سبحانه فقال { قل لو كان معه الهة

(١) اللع ٢٠ ، ٢١ .

(٢) المصدر نفسه ٢٠ ، ٢١ .

(٣) الانصاف ٢٣ .

إذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا }^(١) وهذا الدليل في الحقيقة دال على وحدة التدبير أي وحدة المدير ويؤكد في معناه الآية الكريمة في قوله تعالى { وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون } (المؤمنون/٩١) فهي اقرب الى توحيد المدير منها الى توحيد الصانع كما انها تقع في مقام الاستدلال بالنظام على وجود المنظم وتابع باقي متكلمي الأشعرية^(٢) الإمام الأشعري في الاستدلال بآية { لو كان معه الهة ... } وايدوا تفسيره وتفسير الباقلائي لوجه الاستدلال بها ، كما ان متكلمي الإمامية والمعتزلة استدلوا الآية نفسها على الوجدانية^(٣).

ثانياً : الصفات الالهية

يثبت الأشاعرة لله تعالى صفات ثبوتية ازلية ، ويكون اتصافه تعالى بها عندهم لمعان قديمة وهذه الصفات زائدة عن ذاته^(٤) وهي سبع صفات هي صفات الذات^(٥) وهي : الحياة ، العلم ، الارادة ، السمع ، البصر ، القدرة ، الكلام .

وقد استدلوا بلدلة عقلية عديدة على رايهم هذا لاجال هنا للخوض فيها ويكتفي البحث بالادلة النقلية حيث يلاحظ في هذا الاطر انهم استدلوا غالباً بظواهر النصوص القرآنية .

(١) المصدر نفسه ٣٣ .

(٢) ط الجويني : لمع الادلة في عقد اهل السنة والجماعة ٨٦ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط ١٩٨٥ هـ - ١٩٦٥ م ، الرازي : الاربعين ٩٢ وغيرها .

(٣) راجع فصلي الإمامية والمعتزلة في ضمن التطبيقات (اثبات الوجدانية) .

(٤) ينظر مثلاً : البقلائي : الانصاف ٣٨ ، التمهيد ٢٢٧ ، الجويني : الارشاد ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٥) ط البقلائي : الانصاف : ٣٥ وما بعدها ، التمهيد ٢٦٢ وما بعدها ، الجويني : الارشاد ٦٢ وما بعدها ، الفزالي : الاقتصاد ٥٣ وما بعدها .

ففي صفة الحياة ^(١) مثلاً يستدلون بقوله تعالى { الله لا اله الا هو الحي القيوم } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى { وتوكل على الحي الذي لا يموت } (الفرقان/٥٨) ويستدلون على صفة العلم ^(٢) بقوله تعالى { انزله بعلمه } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى { يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم } (طه/١١٠) وقوله تعالى : { ويعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور } (غافر/ ١٩) ويستدلون على الارادة ^(٣) بقوله تعالى { فقال لما يريد } (هود/ ١٠٧) وبقوله تعالى : { يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر } (سورة البقرة/ ١٨٥) وقوله : { والله يريد الآخرة } (الانفال/ ٦٧) ويستدلون على السمع والبصر ^(٤) بقوله تعالى { وهو السميع البصير } (الشورى/ ١١) وبقوله : { أم يحسبون اننا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون } (الزخرف/٨٠) وقوله تعالى : { ألم يعلم بأن الله يرى } (العلق/١٤) ويستدلون على القدرة ^(٥) بقوله تعالى : { وهو على كل شيء قدير } (المائدة/١٢٠) ويستدلون على الكلام ^(٦) بقوله تعالى : { منهم من كلم الله }

(١) ظ : الباقلائي : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٢) الباقلائي : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٣) الباقلائي : الانصاف ٣٦ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٤) الباقلائي : الانصاف ٣٧ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٥) الباقلائي : الانصاف ٣٥ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(٦) الباقلائي : الانصاف ٣٧ ، الغزالي : الاقتصاد ٧١ .

(سورة البقرة/٢٥٣) وقوله تعالى : { وكلم الله موسى تكليماً }
 (النساء/١٦٤) وقوله تعالى : { وتمت كلمة ربك }
 (الانعام/١١٥) .

وما يدخل في نطاق البحث بشكل اوسع في موضوع الصفات :
 صفة الكلام من حيث تعلقها بقضية (قدم القرآن) - كما يرون - ،
 والرؤية وهي داخلة عندهم في ضمن باب ما يجوز عليه تعالى ، ونوع
 اخر من الصفات هو الصفات الخبرية سبب الكثير من التقاطع للاشعرية
 مع غيرهم وكان محوراً للاختلاف بين المذاهب الاسلامية الكلامية
 الداهية الى التأويل من جهة والسلف والحشوية واهل الحديث الذين
 تعبدوا بظاهر النصوص غالباً من جهة اخرى، وهنا سيأخذ البحث هذه
 القضايا بالتفصيل مبتدئاً بالصفات الخبرية ثم الرؤية والكلام .

أ - الصفات الخبرية

وهي اكثر مسألة اشدت حولها الخلاف بين المذاهب والاتجاهات
 الكلامية عموماً وقد استقصى البحث بعض تلك المذاهب والاتجاهات فيها
 في الفصلين الأول والثاني ويستقرئ الان موقف الأشاعرة .
 ان تتبع مسار المنهج الأشعري في تعامله مع الصفات الخبرية
 ومسلكهم في معالجتها يلاحظ حركة تصاعدية من مستوى مطابق تقريباً
 لموقف السلف واهل الحديث الى التأويل في اعلى حالاته المنضبطة
 بضوابط الأشعرية التي سبق بيانها ويلاحظ ان هذا التصاعد ربما اتخذ
 حركة معاكسة بالنزول من ذلك التأويل الى الموقف الذي ابتداء منه وهو
 التفويض او البلكفة في احسن الاحوال بما يمكن اجماله في ثلاثة مواقف :

١ - اثبات الصفات الخبرية بدون تشبيهه وبلا تكيف

وهو ما عبر عنه بالبلكفة ويمثل موقف الإمام الأشعري حيث يعرض
 فهمه الآيات وموقفه من الصفات الواردة فيها (وان الله استوى على عرشه
 كما قال { الرحمن على العرش استوي } ^(١) طه/٥) ويتحدث عن هذا
 الاستواء في الباب السابع من الابانة فيقول (نقول ان الله عز وجل يستوي

على عرشه كما قال ، يليق به من غير طول استقرار كما قال .. كل ذلك يدل على انه ليس في خلقه ولا خلقه فيه ، وانه مستقر على عرشه ^(١) . ويقول (وان له وجها بلا كيف ^(٢)) كما قال : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) ويقول في موضع اخر: قال تبارك وتعالى : { كل شيء هالك الا وجهه } (القصص/٨٨) ويقول : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) فاخبر ان له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ^(٣) ويقول عن صفة اليد (وان له يد بلا كيف كما قال : { خلقت يدي } (سورة ص/٧٥) وكما قال : { بل يدها مبسوطتان } ^(٤) (المائدة/٦٤) ويقول عن صفة العين (وان له عينا بلا كيف كما قال : { تجري بأعيننا } ^(٥) (القمر/١٤) قال اشعري هنا يتعامل مع ظاهر الآيات ويجريها على معانيها الحرفية مع الامتناع عن الحديث في الكيفية تحاشيا للوقوع في التشبيه وهذا الموقف نجد جذوره عند السلف وأئمة المذاهب واهل الحديث ، كما تبين وهو موقف ربما يكون اكثر تعقيدا وصعوبة من اتخاذ الموقف الاخر وهو التفويض لان البلكنة تصطدم مع كون القرآن الكريم انزل بيانا وهدى وتبيانا لكل شيء ولا يتصور ان يترك المتصدي لفهم النص حائرا في كيف يوجه النص وهو مسؤول عن التعبد به وبناء عقيدته على اساسه ، خصوصا اذا وضعنا في نظر الاعتبار ان هذا المنهج نفسه سيتصدي لنصوص اخرى ويقوم بتأويلها .

٢ - تفويض المراد من آيات الصفات الخيرية الى الله

تعالى .

يقوم هذا المسلك على مواجهة الآيات الواردة باضافة الصفات الخيرية بايكال علمها الى الله تعالى وتفويض المراد منها اليه ويشكل

(١) المصدر نفسه ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ١٨ .

(٣) المصدر نفسه ٣٥ .

(٤) المصدر نفسه ١٨ .

(٥) المصدر نفسه ١٨ .

هذا المسلك اختياراً عند العديد من اقطاب الأشاعرة فيكون الاختيار الواحد أحياناً ويكون الاختيار النهائي بعد سلوكهم للتأويل في الحقب المتقدمة في حياتهم كما سيتبين .

ويبين الشهرستاني وهو يقرر عقيدة السلف ويعرض لمذهبهم في الصفات الخبرية طبيعة هذا المسلك فيقول (وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك الا انهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية) (ثم ينقل عنهم قولهم) : عرفنا بمقتضى العقل ان الله ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، الا انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله سبحانه : { الرحمن على العرش استوى } ومثل قوله : { لما

خلقت بيدي } ومثل قوله : { وجاء ربك } ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له ، وليس كمثله شيء ، وذلك قد اثبتناه ^(١) .

وكان من أشهر من مال الى التفويض الجويني الذي أثر عنه قبل وفاته انه تمنى إيماناً كلياً بالعوام وندم على الخوض في الكلام والجدل وذلك بعد ان كان من أكثر الأشعرية خوفاً في التأويل واقترب من آراء المعتزلة في موقفه من الصفات الخبرية بالذات ^(٢) كما سيفصل البحث فيه عند الحديث عن التأويل .

ويلاحظ أيضاً بعض الميل عند الرازي الى التفويض وذلك في اثناء عرضه مذهب السلف من الآيات المتشابهة اذ يقول في اساس التقديس (ان هذا المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها) ^(٣) وان كان يصرح في نهاية الكلام الى اهمية التأويل وضرورته عند التعامل مع الآيات المتشابهة نادياً في حق واجب الوجود ^(٤) .

ويبدو ان اللجوء الى التفويض كان غرضه اتخاذ موقف السلامة الذي يتصورونه افضل من اثبات تلك الصفات الذي قد يؤدي عند الافراط فيه والتمسك بإجراء ظاهر النص الى التشبيه والتجسيم .

(١) المال والنحل ١ : ٩٢-٩٣ .

(٢) د . احمد محمود صبحي : في علم الكلام ١٥٦ .

(٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ .

(٤) المصدر نفسه ١٨٩ .

٣ - تأويل آيات الصفات الخبرية .

تبين لنا في مبحث المحكم والمتشابه طبيعة الأسس والضوابط التي وضعها متكلمو الأشعرية للخوض في تأويل الآيات عند اختيار هذه الطريق ، وإذا تابعنا آراءهم الكلامية وتعاملهم مع الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية نجد معظمهم قد مال الى التأويل وشكل عنده ضرورة لابد من سلوكها بحيث كان النصيب الاوفر من ذلك عندهم هو تأويلهم الصفات الخبرية وان تفاوتوا في ذلك . لذ سيتعرض البحث الى نماذج من تأويلاتهم مصداقا للجوئهم الى التأويل وتطبيقا لاسسهم التي وضعوها له ويلاحظ في هذا الاطار انقسامهم على فريقين :

فريق يؤول الصفات الخبرية كلها والتي ترد في الآيات بما يمكن عده مسلكا عاما .

وفريق لا يؤول الا بعض النصوص ويكتفي في بعضها الآخر بالتفويض او اجراء النص على ظاهره بدون بيان الكيفية .

وهذا ما سنلاحظه عند استعراض هذه التأويلات مع الميل للاختصار كالآتي :

١ - الاستواء

وهذه الصفة ترد في القرآن الكريم في عدة آيات اهمها قوله تعالى :

{ الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) وقوله تعالى : { ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات } (سورة البقرة/٢٩) . وقد اختلف فيها الأشاعرة فبعد ان كان الأشعري يرى تفويض العلم بكيفيةها الى الله تعالى^(١) نجد الباقلاني يفسرها بالاستيلاء^(٢) وهو ما يقترب فيه من تأويلات الإمامية والمعتزلة لهذه الصفة وهذا هو ما يؤيده الجويني الذي يرى ان كونه بمعنى الاستيلاء لا يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة^(٣) وهو ينقل ان بعضهم ذهب الى ان المراد بالاستواء هنا القهر والغلبة وذلك سانغ

(١) الابانة ٣١ .

(٢) الانصاف ٢٥ وهو يرى (ان العرش ليس مكان لله تعالى لان الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان) الانصاف ٤١ .

(٣) ظ الشامل ٥٥٤ .

في اللغة شائع فيها اذا القائل يقول استوى الملك على الاقليم اذا احتوى على مقاليد الحكم فيه وهذا كقول الشاعر :

من غير سيف ودم مهراق^(١)

قد استوى بشر على العراق

وهو قول اورده كل من اول الاستواء كما مر بنا .
ويؤيد الابجي هذا التوكيد بالاستيلاء ويضع معيارا مهما يستفيد فيه من قوانين اللغة العربية اذ يرى ان الاستواء اذا تعدى بـ(الى)، فانه يدل على القصد والارادة واذا تعدى بـ(على) فانه يدل على الاستيلاء لذا فهو يؤيد كون الاستواء بمعنى الاستيلاء في قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى }^(٢) (طه/٥) ويستعد عن قوله تعالى { استوى الى السماء } (فصلت/١١) اذ يرى ان معنى الاستواء هنا هو القصد والارادة^(٣) .

٢ - الوجه

ترد هذه الصفة في آيات كريمة كثيرة من نحو قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } (القصص/٨٨) { فايئما تولوا فثم وجه الله } (سورة البقرة/١١٥) { ويقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) .

وعند متقني الأشعرية نجد أن غير الأشعري يقول بصفة الوجه لله تعالى لكنه لاكيف ذلك^(٤) ويرى انه تعالى اخبر في الآيات (ان له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك)^(٥) .

ويضفي الباقلائي على تفسيره الآية بعدا تأويليا يبعد عن منهج الأشعري في فهمها فالوجه في هذه الآيات وفي غيرها هو الذات فعند استدلاله على صفة البقاء لله تعالى بانها بمعنى انه دائم الوجود

(١) المصدر نفسه ، وينظر الجرجاني : شرح المواقيف ٨ : ١١٠ .

(٢) الجرجاني : شرح المواقيف ٨ : ١١٠

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ظ الابنية ٩ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٠ .

(٥) الابنية ٣٥ .

يستدل بقوله تعالى { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧) وقوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } (القصص/٨٨) ويرى ان الوجه في كلتا الآيتين يعني ذاته تعالى ^(١).

ويكتفي البغدادي بتفسير قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } بان المراد به (بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى) ^(٢).
بينما يرجع الجويني ان يراد بالوجه هنا (ان يحمل على الوجود ، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب الى الله تعالى ويقال فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة امتثال امر الله) ^(٣) فكان اكثر تفصيلا للمعنى وقربا الى التأويل من البغدادي الذي يميل غالبا الى التزام خط الإمام الأشعري في فهمه الآيات .

وكان الرازي اكثر صراحة في رفض (ان يكون الوجه المذكور في هذه الآيات هو الوجه بمعنى العضو والجراحة) ^(٤) واستدل على ذلك بسياق كل آية وخصوصية التعبير فيها ملزما المشبهة بأصولهم ففي قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } لو كان الوجه هو العضو المخصوص (لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التي على الوجه ، وان لا يبقى الا مجرد الوجه ، وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم) ^(٥) وفي قوله تعالى { ويبقى وجه ربك

ذو الجلال والاکرام } يرى ان الوجه هو الذات اذ ان ظاهر الآية يقتضي وصف الوجه بالجلال والاکرام (ومعلوم) ان الموصوف بالجلال والاکرام هو الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون الوجه كناية عن الذات ^(٦) وهو يطابق تفسير الجويني للآية ويؤكد ضرورة تأويل الوجه الوارد في الآيات متبعا لطريقة الزام الخصم بالدلالة ففي قوله تعالى

(١) ظ الاتصاف ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) اصول الدين ١١٠ .

(٣) الارشاد ١٥٧ .

(٤) اساس التقديس ١١٧ ، ١١٨ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) المصدر نفسه ١١٨ .

{ فإينما تولوا فثم وجه الله } يستبعد كونه الوجه المخصوص (فإنا ندرك بالحس ان العضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم ، وايضا فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في امكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل^(١)) نافية بذلك لوازم الاخذ بظاهر الآية من كونه تعالى جسما . ويلزم المشبهة والمجسمة بقولهم بان الوجه قديم ازلي في نفيه لكون الوجه هو العضو اخذاً للآيات على ظاهرها ففي قوله تعالى { يريدون وجهه } وقوله تعالى { ابتغاء وجه ربك الاعلى } لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر (لان وجهه تعالى على مذهبهم قديم ازلي والقديم الازلي لا يراد لان الشيء الذي يراد معناه انه يراد حصوله دخوله في الوجود ، وذلك القديم في الازل محال وايضا فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان ، وانه لو كان غضبان عليهم فهم لا يريدونه بل انما يريدون منه كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على انه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات الجارحة المخصوصة نفسها بل المراد منه شيء اخر ، وهو كونه تعالى راضيا عنهم^(٢) .

٣ - العين .

وردت هذه الصفة في آيات كريمة كثيرة من نحو قوله تعالى : { تجري باعيننا } (القمر / ١٤) و { اصنع الفلك باعيننا } (هود / ٣٧) و { واصبر لحكم ربك فانك باعيننا } (الطور / ٤٨) و { ولتصنع على عيني } (طه / ٣٩) وغيرها . وقد اتخذ فهم هذه الآيات خطأ تصاعديا من البلكفة عند الإمام الأشعري حيث يرى ان الآيات الأربعة تفيد عينا بلا كيف^(٣) كما تفيد ميلا منه الى التأويل في موضع اخر لصفة السمع والبصر ورؤيته^(٤) تعالى للأشياء وهذا ما يؤيده عبد القاهر البغدادي

(١) اساس التقديس ١١٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الابانة ٩ ، ٣٥ مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢ .

(٤) الابانة ٣٥ .

إذ يرى في قوله تعالى : { ولتصنع على عيني } انه بمعنى الرؤية بمعنى الآية (على رؤية مني) ولكنه يزول الآية الثانية مستفيدا من السياق القرآني الذي جاء بعدها بما يبعد قصد الجارحة عن الآية فقوله تعالى { تجري باعيننا } اراد به تعالى (العيون التي جرت بها السفينة في

الماء لانه قال { ففتحننا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض

عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر } (القمر/ ١٢) فجرت السفينة بتلك العيون المنفجرة (١). الا ان الجويني يرى للآية تأويلا مخالفا ويرجع اضافتها العين لله تعالى انه بمعنى الحفظ والرعاية كعادة العرب في

الاستعمال اذ معنى قوله تعالى : { تجري باعيننا } عنده انها تجري باعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتفه رعايته (٢) ولكنه من جانب اخر لم يستبعد المعنى الذي ذهب اليه البغدادى في الآية (٣) وهو يرى الاتفاق على ان هذه الآيات تصرف عن ظاهرها (٤).

ويسلك الرازي في معالجته هذه الآيات مسلكا يقوم على :

- ١ - انها (لا يمكن اجراؤها على ظاهرها) (٥) .
- ٢ - ان وجوه هذا الصرف عن الظاهر تبني على وجوه تستند الى ما يلزم عن اجراء الظاهر من نقص وعلى النحو الاتي (٦) :

ففي قوله تعالى : { ولتصنع على عيني } يقتضي الظاهر (ان يكون موسى (عليه السلام) مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستلقيا عليها ، وذلك لا يقوله عاقل) .

(١) اصول الدين ١١٠ .

(٢) الارشاد ١٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ١٥٧ .

(٤) المصدر نفسه ١٥٧ .

(٥) المصدر نفسه ١٢١ .

(٦) الارشاد ١٢١ .

وفي قوله تعالى { **واصنع الفلك باعيننا** } يقتضي ان يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الاعين ، وان اثبات الاعين في الوجه الواحد قبيح . وينتهي الى ان التأويل هو الحل الذي يبعد هذه النواقص فيقول (فثبت انه لابد من المصير الى التأويل ، وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة لعناية والحراسة ، والوجه في حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشيء وميله اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التي هي آلة النظر كناية عن شدة العناية ^(١) .

٤ - اليد .

يرد هذا اللفظ في آيات كريمة كثيرة من القرآن من نحو قوله تعالى { **يد الله فوق ايديهم** } (الفتح / ١٠) و { **ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي** } (ص / ٧٥) و { **بل يدها مبسوطتان** } (المائدة / ٦٤) . يرى الأشعري ان له تعالى يداً بدلالة هذه الآيات ولكن بلا كيف ^(٢) ويبدو ان اغلب متكلمي الأشعرية الآخرين يميلون الى تأويل اليد هنا بالقدرة منهم البغدادي الذي يستحسن هذا الوجه وينقل رأي الأشعري ثم يؤيد معنى القدرة بقوله (وذلك صحيح على المذهب اذا اثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال في آدم (ع) { **خلقت بيدي** } ووجه تخصيصه لآدم (ع) بذلك ان خلقه بقدرته لا على مثال له سبق لآمن نطفة ولا نقل من الأصلاب الى الارحام كما نقل ذريته من الأصلاب الى الارحام) ^(٣) . وقد اختار الجويني هذا التأويل للآية بالقدرة فقال (والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ...) ^(٤) ووصف قول من استبعد ان تكون اليد هنا بمعنى القدرة بأنه قول غير سديد وسبب ذلك (ان العقول قضت

(١) المصدر نفسه ١٢٢ .

(٢) الابانة ٩ ، ٣٥ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٢٣٠ .

(٣) اصول الدين ١١١ .

(٤) الارشاد ١٥٥ .

بان الخلق لا يقع الا بالقدرة او يكون القادر قادرا فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم (عليه السلام) بغير القدرة (١) .

ويبين الرازي تأويله الآيات منطلقا من طبيعة الاستعمال اللغوي لليد مقارنة بحقيقتها (فلفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز في امور غيرها) ويبدو من تلك الامور : (٢) القدرة ، النعمة ، ذكر لفظ اليد صلة للكلام في سبيل التاكيد ، ثم تراه يميل الى تأويل الآيات وسيثبت ان هذه المعاني جميعا ترد في دلالة الآيات في استعمالها لفظ اليد . ففي قوله تعالى { يد الله فوق ايديهم } جاءت اليد بمعنى القدرة اذ معنى الآية (ان قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق) (٣) وجاءت بمعنى النعمة في قوله تعالى حكاية عن اليهود { يد الله مغلولة } اذ يثبت عنده (ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى الدلائل على ان لفظة اليد قد يراد بها النعمة) (٤) والنعمة ايضا هي معنى اليد في قوله تعالى { بل يدها مبسوطتان } ويقوى ذلك عنده :

أ - ما تبين ان قول اليهود يد الله مغلولة ليس معناه الغل والحبس بل : معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم . فوجب (ان يكون قوله { بل يدها مبسوطتان } عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال) (٥) .

(١) المصدر نفسه ١٥٦ .

(٢) اسلمس التقديس ١٢٥ .

(٣) اسلمس التقديس ١٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ١٢٦ .

(٥) المصدر نفسه .

ب - ان حمل اللفظ على ظاهره يلزم عنه كون يديه مثل يد صاحب التسنح تعالى الله عنه^(١) فثبت ان المراد منه افاضة النعم .

وترى الرازي ايضا يؤول لفظا آخر يرد في القرآن بما يوهم باليد (الجارحة) ففي قوله تعالى : { والارض جميعا قبضته يوم القيامة } (الزمر/٦٧) اذ يستدل بالادلة العقلية على نفي امكان حمل الآية على ظاهرها لما يلزم عنه من محالات وينتهي الى وجوب تأويلها بان يقال : ان الارض في قبضته الا ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكه ، يقال هذه البلدة في قبضة السلطان ، والمراد ما ذكرناه^(٢) ويؤول لفظ اخر يوهم باليد في قوله تعالى { والسموات مطويات بيمينه } (الزمر/٦٧) بان اليمين هنا (عبارة عن القوة والقدرة)^(٣) .

٥ - النور .

من ذلك قوله تعالى : { نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح } (النور/٣٥) .

يتفق اغلب الأشاعرة على تأويل النور الوارد في الآية وان اختلفوا في المعنى المراد منه فالبغدادى يفيد من السياق في الآية وورود لفظ السموات والارض فيرى ان وصفه تعالى انه نور السموات والارض (على معنى انه منورها)^(٤) .

اما الجوينى فهو يرى ان معنى كونه تعالى نور السموات والارض : انه (هادي اهل السموات والارض) وهو يرى انه (لا يستجيز لمسلم منتم للاسلام القول بان نور السموات والارض هو

(١) اساس التقديس ١٢٦ .

(٢) اساس التقديس ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) المصدر نفسه ١٣٤ .

(٤) اصول الدين ٧٨ .

الله (١) فيستفيد من المعنى اللازم عن اجراء الآية على ظاهرها في استبعاد المعنى المادي للنور فالمقصود في الآية في رايه (ضرب الامثال ، وهي بذلك على الاجمال وقد نطق بما ذكرناه سياق الادلة فانه عز وجل من قائل قال { ويضرب الله الامثال للناس } (النور/٣٥) وتابعه الرازي في معنى الآية بانه لا يصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر مستدلا على ذلك بوجوه عديدة تتعلق بفهم الآية وسياق ورودها وظاهره وهي (٢) :

ا - انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والارض ، ولو كان نورا بنفسه لم يكن لهذه الاضافة فائدة .

ب - لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى الضوء المحسوس لو جب ان لا يكون في شيء من السموات والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لا يزال ولا يزول .

ج - لو كان تعالى نور بمعنى الضوء وجب ان يكون ذلك الضوء مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك .

د - انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله { مثل نوره } نسب النور الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لا متنتعت هذه النسبة .

هـ - انه تعالى قل وجعل الظلمات والنور فتبين بهذا انه تعالى خلق الانوار .
و - ان النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم وذلك تقدم من كونه قديما واجب الوجود ، وبهذه وغيرها من الوجوه البديعة في الاستدلال ينتهي الرازي الى تأويل قوله تعالى { نور السموات والارض } تأويل الجويني نفسه ان معناها هادي اهل السموات والارض (٣) .

٦ - السياق :

- (١) الارشاد ١٥٨ .
- (٢) اساس التقديس ٩٦ ، ٩٧ .
- (٣) اساس التقديس ٩٨ .

ويرد ذكرها في قوله تعالى { يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود } (القلم/٤٢) يرى الجويني انه لا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل فيوجب تأويلها ويرى ان معناها (الانبياء عن الاحوال يوم القيامة وصعوبة احوالها وما يدفع اليه المجرمون من انكالتها ...)^(١) . ويرد الرازي احتجاج من وصفه تعالى بنسبة الساق اليه سبحانه واقام استدلاله على ذلك مستفيدا من ظاهر الآية وسياقها من وجوه^(٢) :

أ - ليس في الآية ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال { يكشف عن ساق } بلفظ ما لم يسم فاعله .

ب - ان اثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالى الله عنه .
ج - ان الكشف عن الساق انما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل اله العالم عنه .

وينتهي من ذلك كله الى تأويل الآية فقوله يكشف عن ساق أي : شدة القيامة وعن احوالها وانواع عذابها ونسبة الى نفسه لانه شدة لا يقدر عليها الا الله تعالى ونلاحظ ان هذا التأويل مطابق لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية .

٧ - الحركة والانتقال .

فقد وردت آيات يوهم ظاهرها بنسبة ما يلزم عنه الحركة والانتقال كقوله تعالى : { هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام } (سورة البقرة/٢١٠) .
للرازي في تأويل الآية وجهان كلاهما يقوم على تقدير محذوف^(٣)

(١) الارشاد ١٥٩ .

(٢) اساس التقديس ١٤٠ .

(٣) اساس التقديس ١٠٣ ، ١٠٤ وهو ما بنى الجويني تأويله الآية عليه ايضا ظ :
الارشاد ١٠٦ وانما اختار البحث قول الرازي فيها لانه اكثر تفصيلا .

الأول : انها بمعنى هل ينظرون الا ان تأتيهم آيات الله فجعل مجيئ آياته مجينا له على التضخيم بشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته .

الآخر : ان يكون المراد هل ينتظرون الا ان يأتيهم امر الله ، وفي هذه الوجه نلاحظ انه يضع معيارا للتأويل في ظواهر الآيات يقوم على انه تعالى اذا اضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل ... فكان تأويله هذا بتقدير (حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا والمراد انه امر بذلك وهو شبيه لقوله تعالى { واسئل القرية } (يوسف/ ٨٢) والمراد أهل القرية وقوله :

{ الذين يحادون الله } (المجادلة/ ٥) والمراد يحادون أولياء الله . ويستدل على صحة تأويله بالسيلق الذي وردت الآية فيه وما يفسرها من القرآن نفسه ولذلك وجهان :^(١)

١ - انه قوله تعالى { يأتيتهم الله } وقوله : { جاء ربك } (الفجر/ ٢٢) اخبار عن حال القيامة وان هذه الحوادث لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعضها الآخر .

ب - انه تعالى قال بعد هذه الآية { وقضى ربك } ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق ، وهذا ، ما يستدعي ان يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذلك الا الذي اضمره من ان قوله { يأتيتهم الله } أي ياتي امر الله .

وهذا التأويل بوجهيه مطبق ايضا لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية .

٨ - ما يومهم كونه تعالى في السماء .

إذ ترد بعض الآيات الكريمة بما يومهم حلوله في مكان ومنها ما يومهم حلوله سبحانه في السماء كقوله تعالى { أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور . أم أمنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا فتعلمون كيف نذير } (المك/ ١٦-١٧) .

يحتمل الجويني للآية معاني متعددة تدل جميعا على القطع بان الذي في السماء هو غيره تعالى بقول : (١)

يجوز ان يقال معنى قوله تعالى : { أأمنتم من في السماء } حكمه وامره وسلطانه ويجوز ان يريد ملكا مسلطا على عذاب مستوجب العذاب وقد حمله بعض المتأولين على جبرائيل (عليه السلام) فانه الذي جعله الله جعل قري قوم لوط عليها ساقلاها واقتلها من حيث اراد الله وهو المعنى بقوله { ذي قوة عند ذي العرش مكين } (التكوير/٢٠) .

٩ - الجنب .

يرد ذكرها في قوله تعالى { يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله } (الزمر/٥٦) يقطع الجويني جازما بعدم امكان حمل الجنب في الآية على الجارحة ويرى ان ذلك لا يلتبس إلا على غر غبي ويستدل على ذلك بان انتظام الكلام لا يقبله اذ لا يستقيم محل الجنب على الجارحة مع ذكر التفريط (٢) وبالتالي فلا يبقى الا تأويل الآية بحمل الجنب على جهات امر الله تعالى ومأخذها ، وقد يراد بالجنب الذرا يقال فلان محتسرس برعاية فلان لاند بجنبه . (٣)

ب - الرؤية

وهي من اهم ما وقع فيه اختلاف الأشعرية مع الإمامية والمعتزلة ونكاح تمثل ركيزة اساسية في المنظور الأشعري للعقيدة .

وقد ثبت لنا في الفصلين السابقين ان الإمامية والمعتزلة نفوا وقوع الرؤية وأولوا الآيات التي ورد ظاهرها كلها موحيا بذلك كما أولوا الآيات التي استدل بها الأشاعرة القائلين بجواز الرؤية . وبياننا لاهمية هذه المسألة

(١) الشامل : ٥٥٦ .

(٢) الارشاد ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٥٨ ، ١٥٩ .

عند الأشاعرة لانكاد نجد متكلماً منهم الا ويعقد لها بحثاً^(١) خاصاً لاثباتها بالادلة العقلية والنقلية ورد استدلالات الناقين لايها وهم يقيمون الادلة العقلية على جواز الرؤية ويجتهدون في اثبات حصولها مع دفع اعتراضات الخصوم واشكالاتهم في القول باستلزامها التجسيم والحيز والجهة عليه تعالى ولا مجال للخوض في ذلك حيث عقد هذا المبحث لاستقصاء منهجهم في فهم النص القرآني فيحسن الرجوع الى كتبهم الكلامية^(٢).

ولكن لاضرير في التنويه بأن اهم دليل عقلي يقيمونه على جوازها هو دليل الوجود ، يقول الباقلاني في تقريره هذا الدليل : فان قال قائل فهل يجوز أن يرى القديم سبحانه بالابصار ؟ قيل له : اجل ، فان قال : فما الحجة في ذلك . قيل له الحجة في ذلك انه موجود والشئ انما يصح ان يرى من حيث كان موجوداً^(٣) .
وتتعدد الدلائل القرآنية على جواز الرؤية ويتوسعون في بحثها بما يحتاج استقصاؤه الى كتاب ضخم مستقل ويكتفي البحث هنا بما يقدم تصوراً عن اعتقادهم في المسألة حيث نجدهم يستدلون بمجموعة آيات قرآنية على وجوب حصولها شرعاً كالآتي :

اولاً : قوله تعالى { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخَرَّ موسى صعقاً فلما افاق قال سبحانك تبت عليك وانا اول المؤمنين } (الاعراف/١٤٣)
هذه الآية من اهم واقوى ما استدلل به الأشعرية على قولهم بوجوب الرؤية وتعددت مواضع الاستدلال ووجوهه في الآية بما يمكن اجماله في الآتي :

(١) ظ : الأشعري : الابانة ١٦ : ، اللع ٦١ ، ٦٧ وينظر الباقلاني : الانصاف ١٧٦ ، التمهيد ٣٠١ ، الجويني : الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٠ الغزالي : الاقتصاد ٤١ .

(٢) ظ الأشعري : الابانة ١٦ لللع ٦١ ، ٦٧ الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٧ ، الجويني الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ١٠٠ ، الغزالي : الاقتصاد ٤١ وما بعدها .

(٣) التمهيد ٣٠١ ، الانصاف ١٨١ .

١ - طلب موسى (عليه السلام) الرؤية : إذ يستدلون به على كون رؤيته تعالى جائزة ووجه الاستدلال كما يقرره الإمام الأشعري أنه (لا يجوز أن يكون موسى (عليه السلام) الذي قد البسه الله تعالى جلباب النبیین وعصمه بما عصم به المرسلين فيسأل ربه ما يستحيل عليه ، وإذا لم يجرز على موسى فقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً وإن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل^(١)) وأنه لو كانت ممتنعة في حق تعالى لكان طلبه (عليه السلام) لها جهلاً منه لما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز مما نزه عنه الأنبياء (عليهم السلام) فلما اعتقد (عليه السلام) جواز الرؤية فهو لا يخلو من أن يكون أصاب أو خطأ (ولما لم يجرز أن يكون النبي مخطئاً في اعتقاده فلم يبق إلا أنه أصاب)^(٢) .

يقول الجويني في توجيه الاستدلال بسؤال موسى (عليه السلام) ولزوم علم النبوة بصفاته تعالى (يجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلق بعلم الغيب ، أما ما يتعلق بوصف الباري عز وجل فلا يجوز عليهم الريب ، فيجب حمل الآية على أن ما اعتقده موسى (عليه السلام) جوازه جائز^(٣) بل إن الجويني يرى أن قوله تعالى { لن تراني } وهو ماعده الناقون الرؤية أقوى دليل على استحالتها لأن { لن } للتأييد ، يراه أقوى الأدلة على ثبوت جواز الرؤية : فإن من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباها لنبوته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكريمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه ... المعتزلة وغيرهم من نفاة الرؤية .

٢ - تعليق الرؤية على استقرار الجبل : بقوله تعالى جواباً على سؤال موسى : { ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه

(١) الآية ١٣ وينظر الباب الثاني : الانصاف ٤٧ ، البغدادي : اصول الدين ٩٩ ، الجويني : الارشاد ١٨٥ .
(٢) ينظر المصادر السابقة وينظر أيضاً الجويني : لمع الأدلة ١٠٤ - الجرجاني : شرح المواقيت ٣ : ١٥٨ .
(٣) لمع الأدلة ١٠٤ .

فسوف تراني { إذ يرون ان تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن عقلا يعني جوازها ويقول الإمام الأشعري في تقرير وجه الاستدلال (فلما كان الله عز وجل قادرا على ان يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الامر الذي لو جعله لراه موسى ... ولو اراد الله عز وجل تباعد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك امر مقدور لله سبحانه دل ذلك على انه جائز ان يرى الله عز وجل^(١) . ويرى الشهرستاني في هذا الجواب وجهها اخر للاستدلال على جواز الرؤية اذ انه تعالى قال { لن

تراني { ولم يقل لست بمرئي فاثبت العجز وامتناع الرؤية من جهة الرائي فلماذا قال { ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني } (اذ الجبل لما لم يكن مطيقا للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون البصر مطيقا ، فربط المنع بامر جائز ومع جوازه احوال المنع على ضعف الآلة لاعلى معنى الاستحالة فدل على ان السؤال كان بامر جائز فتحقق الجواز^(٢) .

٣ - معنى قول موسى { تبت اليك } : إذ يعترض النافون الرؤية بهذا القول على ان موسى (عليه السلام) تاب عن طلبه السؤال لما تبين له استحالة الرؤية وانه اخطأ بطلبها وقد فصل الباقلاني وجوها في الرد على الاعتراض هي:^(٣)

أ - انه (عليه السلام) لما رأى عظيم الآية من جعل الجبل نكاً وصعوقه قال على جري العادة من القول عند الفزع { تبت اليك } .

ب - ان يكون قال ذلك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة .

(١) الابانة ١٤ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٩ .

(٢) نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٦٧ ، ٣٦٨ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ١٧٨ .

(٣) ظ : الانصاف ١٧٩ ، ١٨٠ .

ج - ان موسى (عليه السلام) كانت ارادته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة وكان مراد الله تعالى تأخيرها الى الآخرة وان لا يتقدم على نبينا (ﷺ) في الرؤية

ثانيا : قوله تعالى { وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة } (القيامة/ ٢٢-٢٣) يقوم استدلال الإمام الأشعري بالآية على تعداد المعاني المحتملة للنظر في اللغة ثم يستبعدا جميعا بالاستدلال ليبقى ما يدل على الرؤية بالبصر . فالنظر في اللغة ^(١) :

(اما ان يكون نظر الاعتبار كقوله تعالى { افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت } (الغاشية/ ١٧) او يكون نظر الانتظار كقوله تعالى : { ما ينظرون الا صيحة واحدة } (يس/ ٤٩) او يكون نظر الرؤية ، ثم يرد المعنيين الأولين عن الدلالة على معنى الآية فلا يجوز ان يكون نظر التفكير والاعتبار لان الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز ان يكون نظر الانتظار لان النظر اذا ذكر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب ، وايضا فان نظر الانتظار لا يكون في الجنة لان الانتظار معه تغييب وتكدير واهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم واذا كان هذا هكذا لم يجز ان يكونوا منتظرين فتبعد المعاني الثلاثة من النظر : التفكير والاعتبار والانتظار ويصح الرابع وهو الرؤية لتثبت صحة رايه في الآية بان معناها (انها ((الوجوه)) مشرقة { الى ربها ناظرة } أي رائية) ^(٢) وهو يستبعد تأويل النافين للرؤية للآية بتقدير مضاف محذوف بحيث يكون تقدير الآية (الى ثواب ربها ناظرة) انطلاقا من معيار منهجي اساس يستند الى انه تعالى قال : { الى ربها ناظرة } ولم يقل الى غيره ناظرة ويتمثل في ان القرآن على الظاهر وليس لنا ان نزله عن ظاهره الا لحجة ^(٣) ويؤكد الباقلاني كون النظر في الآية هو الرؤية لاثبات انها جاءت دليلا على جوازها مستقيدا من

(١) الآية ١٢ .

(٢) المصدر نفسه ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ١٢ .

قوانين اللغة وسياق الآية (فالنظر في كلام العرب اذا قرن بالوجه ولم يصف الوجه الذي قرن بذكره الى قبيلة او عشيرة وعدي بحرف الجر ولم يعد الى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك ، الا ترى الى قولهم انظر الى زيد بوجهك يعنون بالعين التي في وجهك ^(١) .

وهذا ما اكده الجويني استنادا الى الدليل نفسه انيقول بعد التفصيل المعاني النظر المحتملة في اللغة وقد مر تفصيل الأشعري لها (والنظر في الآية التي احتجنا بها موصول بـ(الى) خبر عن الوجوه الناضرة المستبشرة فاقتضاء النظر اثبات الرؤية) ^(٢) .

ثالثا : قوله تعالى { للذين احسنوا الحسنى وزيادة } (يونس/٢٦) حيث يرى الأشعرية ان الزيادة المذكورة في الآية هي الرؤية ويستدلون على ذلك بان الصحابة جميعا فهموا منها هذا ^(٣) وان الخليفة ابا بكر الصديق (رض) قال (الزيادة : النظر الى وجهه الكريم) وقد ذكر هذا التفسير موفوعا الى الرسول (ﷺ) . وينقل الأشعري هذا المعنى عن اهل التأويل فالزيادة هي : النظر الى الله عز وجل ولم ينعم الله عز وجل اهل جنانه بافضل من نظرهم اليه ورويتهم له) ^(٤) .

رابعا : قوله تعالى { كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } (المطففين/١٥) يرتب الأشعري معنى هذه الآية في دلالتها على الرؤية على معنى قوله تعالى { تحيتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب/٤٤) اذ يرى ان المؤمنين يلقونه واذا لقوه رأوه وقد قال تعالى { كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } تتصل بالكفار اذ انه تعالى قد (حجبهم عن رؤيته ولا يحجب المؤمنين) ^(٥) . وهذا ما اكده الباقلاني في معنى الآية حيث يفهم منها الدلالة على اختصاص المؤمنين بعدم الحجب وانه

(١) ظ التمهيد ٢٦٧ .

(٢) الارشاد ١٨٢ .

(٣) ظ الباقلاني : الانصاف ١٨٧ .

(٤) الابفة ١٤ .

(٥) المصدر نفسه ١٤ .

خاص بالكافرين إذ (ان الحجب للكفار عن رؤيته عذاب فدل على ان المؤمنين غير محجوبين ، ولا يعذبون بعذاب الحجاب) (١) .

خامسا : قوله تعالى { تحييتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب/٤٤) .

إذ يفسر الأشعري كما مر ان المؤمنين يلقونه تعالى وانهم اذا لقوه راوه (٢) .

ويقيد الباقلاني اللقاء بانه اذ قرن بالتحية فلا يقتضي الا الرؤية (٣) ويذهب الرازي الى تأويل ما جاء في القرآن كله من لفظ اللقاء على انه الرؤية (٤) معندا الآيات التي وردت في القرآن الكريم .

سادسا : قوله تعالى { لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار } (الانعام/١٠٣) وهذه الآية هي اقوى ما يحتج به النافون الرؤية من الإمامية والمعتزلة وغيرهم .

ويربط الأشعري دلالة الرؤية بأية اخرى هي قوله تعالى : { الى ربها ناظرة } (القيامة/٢٣) إذ يرى ان هذه الآية تخص الرؤية في الآخرة وتجوزها وان قوله تعالى لا تدركه الابصار خاص (في الدنيا دون الآخرة لان القرآن لا يتناقض ، فلما قال تعالى في آية اخرى انه لا تدركه الابصار علمنا ان الوقت الذي قال انه لا تدركه الابصار فيه غير الوقت الذي اخبرنا انها ناظرة اليه) (٥) ويبني الباقلاني فهمه الآية على ان دلالتها جواز الرؤية وليس ما احتج به النافون إياها من انها جاءت في مقام التمدح بنفي ادراك الابصار ويرد استدلالهم بها على نفي الرؤية بوجوه متعددة منها : (٦)

(١) الانصاف ١٨٠ ، ١٨١ ونظر تفسير الابجي للأية في شرح المواقيت للرجاني ٣ : ١٩٥ .

(٢) الآية ١٥ .

(٣) الانصاف ٤٧ .

(٤) اساس التقديس ٩٥ .

(٥) اللمع ٦٥ .

(٦) ظ الانصاف ١٨٢-١٨٤ (بتصرف) .

أ - ان المدح في الآية انما وقع في قوله تعالى { وهو يدرك الابصار } لان كون الشيء لا يدرك بالابصار لا يدل على مدحه الا ترى المعلوم لاتدركه الابصار ولايوجب كون ذلك مدحة وان الوصفين اللذين يمدح بهما لابد من ان يكون في كل واحد منهما مدح بمجردة نحو قوله تعالى { عزيز حكيم } (سورة البقرة/٢٠٩).

ب - ان المدح وقع في الآية بكونه تعالى مع جواز رؤيته منعنا من الادراك له ، بان يحدث في ابصارنا مانعا يمنعنا من رؤيته ، فالمدح وقع بكونه قادرا على ذلك دون غيره من الخلق فقوله تعالى { وهو يدرك الابصار } حجة على الناقين للرؤية .

ج - ان المعزلة تحديدا لايصح لهم الاحتجاج بهذه الآية لان البصريين منهم عندهم انه تعالى لم يعن بالادراك الرؤية وانما العلم .
د - ان الآية لا حجة فيها للناقين لانه تعالى لم يقل لا تراه الابصار

وانما قال { لا تدركه الابصار } والادراك بمعنى يزيد على الرؤية لان الادراك : الاحاطة بالشيء من جميع الجهات والله تعالى لا يوصف بالجهات ولا انه في جهة فجاز في ان يرى وان لم يدرك .
هـ - ان معنى الآية خاص في الدنيا وان جاز ان تدركه في الاخرة

للجمع بين الايتين { لا تدركه الابصار } و { السى ربها ناظرة } وبأن الابصار التي لاتدركه هي ابصار الكفار بدون المؤمنين للجمع بين قوله تعالى { وجوه يومئذ ناظرة السى ربها ناظرة } (القيامة/٢٢-٢٣)

وقوله تعالى : { كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون } (المطففين/١٥) وهذا صحيح لان الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، كذلك الرؤية للمؤمنين دون الكفار .

و - ان ابصار الخلق لا تدركه في الدنيا والاخرة لانها جعلت للفناء وانما يحدث لهم بصرا غير هذا البصر ويكون باقيا غير فان فيرى الباقي بالباقي ، وفي هذه الوجوه التي احتملها الباقلائي نكاد نجد ان اغلب الوجوه التي استند اليها الأشاعرة في فهمهم الآية

واستدلّاهم على الرؤية مع استحضار لزوم دفع اعتراضات النافين
الرؤية وهذه الآية اقوى اعتراضاتهم ويتفق الجويني مع الباقلاني في
اغلب هذه الوجوه فله في الكلام في هذه الآية مسالك منها :

- ١ - ان الله لا يدرك جريا على ظاهر الآية بل يُدركُ .
- ٢ - ان ما تمسك به المبالكون مسلك النفي للرؤية استندوا الى نفي
الادراك لانه يستلزم الاحاطة والحق وانما يلحق ذو الغايات .
- ٣ - ان الآية مطلقة غير مختصة بالاوقات وهي عامّة فيها فيحمل
المطلق على المقيد فيحمل نفي الادراك على ايام الدنيا^(١) ويبني الغزالي
فهمه الآية على الوجوه الثلاثة الاخيرة التي ذكرها الباقلاني كما يتابع اغلب
ما ذكره الجويني فمعنى الآية يتردد ان يكون : لا تحيط به ((الابصار))
ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق ، او هو عام
فاريد به في الدنيا وذلك ايضا حق وهو ما اراده بقوله سبحانه { لن
تراني } في الدنيا^(٢) .

ج - الكلام

قضية الكلام الالهي من القضايا التي ترتبت عليها العديد من
الخلافات وكانت مثارا للجدل الطويل والافتراقات بين المذاهب الكلامية
الاسلامية عموما .

وكان للاشعرية فيها موقف تبناه متكلموها جميعهم ، ومثلت صلة (الكلام)
بصفاته تعالى من جهة والقرآن كونه قديما ام مخلوقا من جهة اخرى اهم نقاط
التقاطع والاختلاف . فمن حيث الصفات تمثل الخلاف في ما حقيقة كلامه تعالى
وهل هو صفة ذاتية له ، كالقدرة ، والحياة ، والعلم ام هو من الصفات الفعلية ،
كالخلق والرزق وتبعاً لذلك هل هو قديم مع الذات ام محدث عند الفعل بحسب
نسبته الى أي النوعين ، وقد تبين لنا في فصل المعتزلة انهم ذهبوا الى ان الكلام
مخلوق فان حقيقته هي اصوات وحروف ليست قائمة بالذات المقدسة وانما

(١) الارشاد ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) الاقتصاد ٤٧ .

مخلوقة يخلقها تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي فيكون معنى كونه متكما ايجاده الكلام وليس من شرط الفاعل ان يحل عليه الفعل^(١) .

ويذهب الأشعرية في ذلك مذهبا مختلفا اذ يرى الأشعري ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية والمتكلم نفسه وليس بحروف واصوات كما ذهب المعتزلة ، فهو القول الذي يجده القائل في نفسه ويجول في خلده ، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد ، اهو على سبيل الحقيقة ام المجاز ، وان كان على طريق الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك^(٢) فهم يرون ان حقيقة الكلام هو الكلام النفسي ، اما الحروف والكلمات والاصوات فما هي إلا دلالة على الكلام النفسي والدليل غير المدلول^(٣) .

ويجمل الباقلائي القول في القضية وما يجب الاعتقاد به فيها بانه (يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ، لكن جعل عليه امارات تدل عليه)^(٤) .

ثم يفصل القول في طبيعة اعتقاد الأشعرية في القضية وصلتها بالقرآن الكريم وقضية قدم الكلام او حدوثه فيقول : (اعلم انه تعالى متكلم له كلام ، عند اهل السنة والجماعة وان كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ، ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وارادته ونحو ذلك من صفات الذات ولا يجوز ان يقال كلام الله عبارة ولا حكاية ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق ولا يجوز ان يقول احد لفظي بالقرآن مخلوق ولا غير مخلوق ، ولا اني اتكلم بكلام الله)^(٥) .

وخلاصة القول في القضية اذ لا مجال للتفصيل فيها هنا^(٦) ان الاشاعرة يذهبون الى ان الله تعالى متكلم بكلام ازلي قائم بنفسه ليس من جنس الحروف والاصوات واطلقوا عليه (الكلام النفسي) الذي هو

(١) ظ القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٥٢٨ وما بعدها ، المعني ٧ : ٢ (بتصرف) .

(٢) ظ : الشهرستاني : نهاية الاقدام ٣٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الانصاف ٧١ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) للتفصيل راجع : الباقلائي : الاتصاف ٧١ وما بعدها ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ :

٩٦ وما بعدها .

حقيقة الكلام الالهي كما يرون ، اما الحروف والاصوات فهي دالة عليه ويسمونها (الكلام اللفظي) فالدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم ^(١) .

وما يهم في هذا المقام ان مما ترتب على قضية قدم الكلام قول الأشاعرة بقدم القرآن وعدم القول بخلقه وقد مر بنا ان هذه المسألة أنتجت محنة خلق القرآن في ايام الخليفة المأمون وسببت صراعا فكريا امتد عقودا من السنين بعده حتى عهد الخليفة المتوكل .

وقد استدل الأشعرية على قدم الكلام ومن ثم قدم القرآن بالادلة العقلية والنقلية ويهم البحث هنا استقصاء اهم الادلة القرآنية على المسألتين على وفق النحو الاتي :

١ - قدم الكلام

وقد استدلوا على ذلك بأدلة عديدة من القرآن الكريم منها : ^(٢)

أ - قوله تعالى { الاله الخلق والامر } (الاعراف/٥٤) حيث دل على ان الامر غير مخلوق لان كلامه امر ونهي وصبر .

ب - قوله تعالى : { والله يقول الحق } (الاحزاب/٤) .

ج - قوله تعالى : { انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن

فيكون } (النحل/٤٠) . فلو ان كلامه تعالى مخلوق لاحتاج خلقه الى قول

يقول به { كن } ، واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع ، الى ما

(١) الأشعري ٣٤ ومابعدهما ، الجويني : الارشاد ٩٩ ، ١٠٤ ومابعدهما ، الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٩٦ .

(٢) ط : الأشعري : الابقة ١٩ ، ٢٠ ، الجمع ٣٤ ، البقلائي : الانصاف ٧١ ، الجويني : الارشاد ١٠٤ ومابعدهما .

لانهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء المخلوقة غير مخلوق وهو كلامه القديم^(١) .

د - قوله تعالى { ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره { (الروم/٢٥) وامر الله هو كلامه وقوله فلما امرهما بالقيام فقامتا لايهويان كان قيامهما بامره^(٢) .

هـ - قوله تعالى : { لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي { (الكهف/١٠٩) . ومن فنى كلامه لحقته الافات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح انه لم يزل متكلم^(٣) .

٢ - قدم القرآن

مما استدل به الأشعرية على قدم القرآن وانه ليس مخلوقا :

أ - قوله تعالى مخبرا عن المشركين انهم قالوا { ان هذا الا قول البشر { (المدثر/٢٥) يعني القرآن ، فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر وهذا ما انكر الله على المشركين^(٤) .

ب - قوله تعالى { قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد { (الاخلاص/١-٤) يستدل به الأشعري على قدم القرآن والكلام ، ووجه الاستدلال انه كيف يكون القرآن مخلوقا واسم الله في القرآن ، هذا يوجب ان تكون اسماء الله مخلوقة ولو كانت كذلك لكانت وحدانيته مخلوقة .

(١) ظ الأشعري : اللع ٣٣ ، البقلائي : الانصاف ٧١ .

(٢) الأشعري : الابلة ١٩ ، ٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الابلة ٢١ .

ج - قوله تعالى { سبج اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى }
 (الاعلى/١-٢) وجه الاستدلال عند الأشعري انه لا يجوز ان يكون ربك
 الاعلى الذي خلق فسوى مخلوقا كما لا يجوز ان يكون جد ربنا مخلوقا
 قال تعالى في سورة الجن { جد ربنا } وكما لا يجوز ان تكون
 عظمته مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه مخلوقا ^(١).

د - قوله تعالى : { وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
 وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء }
 (الشورى/٥٢) .

وجه الاستدلال بها كما يرى الأشعري انه لو كان كلام الله لا يوجد الا
 مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معنى ^(٢) .

هـ - قوله تعالى { وان احد من المشركين استتارك فاجره حتى
 يسمع كلام الله } (التوبة/٦) وجه الدلالة عند البقلاني ان المسموع هو
 كلام الله القديم ، الذي هو صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود قديم قبل
 سماع السامع لها وانما الموجود الحادث هو سمع السامع وفهم الفاهم ^(٣)
 واستدل الجويني بالآية على ان كلامه تعالى مسموع ^(٤) .

(١) المصدر نفسه ٢٣ .

(٢) ظ المصدر نفسه ٢٣ .

(٣) الانصاف ٩٣ ، ٩٤ .

(٤) ظ الارشاد ١٣٣ ، ١٣٤ .

و - قوله تعالى { وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث } (الاسراء/١٠٦) . يستدل بها الباقلائي على التفريق بين المقروء وهو كلامه تعالى القديم وقراءة الرسول (ﷺ) وهي فعل له (ﷺ) التي هي صفته ^(١) .

ز - رد الأشعرية على اقوى ما استدل به القائلون بحدوث القرآن وهو قوله تعالى { ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون } (الانبياء/٢) .

ويرى الباقلائي فساد الاستدلال بالآية وان معناها (ما يأتيهم من وعظ من النبي (ﷺ) ووعد وتخويف { الا استمعوه وهم يلعبون } لان وعظ النبي (ﷺ) ووعيده وتحذيره ذكر قال تعالى : { فذكر انما انت مذكر } (الغاشية/٢١) ويقال فلان في مجلس الذكر أي الوعظ لان قريشا لم تضحك وتلعب بالقرآن ولكن افحمت عند سماعه وتشتتت فيه اهواؤهم واراؤهم ^(٢) .

افعال الانسان (نظرية الكسب)

للاشعرية في افعال الانسان موقف ومذهب تتجلى فيه بعض ملامح الموقف الوسط الذي سبق الحديث عنه من جهة وتبدو عليه ملامح الجبر وموقف المجبرة من القضية من جهة اخرى اكثر وضوحا .

فالأشعري في بدايات انطلاق المذهب جبري لا يرى للعبد قدرة على فعله ، وان الافعال مخلوقة لله ، يقول في الابانة (... انه لاخالق الا الله وان افعال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال

(١) الاتصاف ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) التمهيد ٢٤٨ .

{ خلقكم وماتعملون } وان العباد لايقدر ان يخلقوا شيئا وهم يخلقون كما قال { هل من خالق غير الله } (١) .

وحين يعرض لموقف اهل السنة واهل الحديث وعقيقتهم يقول (واقرؤا ان لاخلق الا الله ، وان سينت العباد يخلقها الله ، وان اعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وان العباد لايقدر ان يخلقوا منها شيئا) (٢) وقد علمنا انه تبني هذه العقيدة والاراء في النهاية حين قال (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب) (٣) هذا القرب من المنظور الجبري للقضية حاول الأشعري ومن جاء بعده من اقطاب المذهب معالجته بنظرية تتخلص من الجانب الذي يستلزم الجبر ويؤكد مطلقة القدرة والمشيئة والخالقية لله وشموليتها له تعالى بما اجمع عليه المسلمون - كما يرى - بان (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) (٤) .

وتمثل الحل في قولهم بنظرية الكسب التي سلكوا فيها منحى تطورت فيه تصاعدا منه الى باقي اقطاب المذهب وتقوم هذه النظرية على اساس التفريق بين الافعال الى (٥) :

اضطراري ، واختياري

فالأولى : مايقع من العبد وهو عاجز عن رده والثانية ماالعبد قدرة عليه ولكن اصل الارادة المتحركة به هي ارادة الله تعالى ويسميتها (كسبية) .

(١) الابانة : ٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢١ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٣٢٥ .

(٤) الابانة ٤٤ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٠ .

(٥) التلمع ٧٤ .

فتكون ارادة الله تعالى هي الأصل في الفعلين الاضطرابي ينفرد به والثاني يكون بإحداثه له يقول (ان الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطراب قائم في خلق حركة الاكتساب وذلك ان حركة الاضطراب ان كان الذي يدل على ان الله خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكتساب وان كان الذي يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب ، فلما كان كل دليل يستدل به على ان حركة الاضطراب مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على ان حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ماوجب به خلق حركة الاضطراب)^(١) فالفعل منتسب الى الله تعالى في حالتي الفعل والخلق فانه تعالى هو خالقه ، يقول (فان قال قائل : فلم لادل وقوع الفعل الذي هو كسب على انه لا فاعل له الا الله كما دل على انه لا خالق له الا الله قيل له كذلك نقول فلن قال : فلم لادل على انه لا قادر عليه الا الله عز وجل ؟ قيل له : لا فاعل له على حقيقته الا الله تعالى ولا قادر عليه ان يكون على ما هو عليه من حقيقته ان يخرعه الا الله تعالى)^(٢)

ويحدد الباقلاني حقيقة الكسب وتعلقه بالفعل فيقول (معنى الكسب انه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها)^(٣) . كما يحدد طبيعة صلة الفعل بإرادة الله تعالى وإرادة العبد فيقول ردا على من اعترض بالقول : لو كانت افعالنا خلق لله لكانت مقدورة لنا وله (ولو كان كذلك لجاز ان نعملها ويتركها هو أو نتركها ويفعلها هو فيكون الشيء مفعولا متروكا) فاجاب انطلاقا من كون

(١) المصدر السابق نفسه ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٧٢ .

(٣) التمهيد ٣٤٧ .

الاستطاعة على الفعل - عند الأشاعرة - تكون في حال حدوث الفعل: (١)
 (هذا باطل ، لان الانسان لايقدر على الفعل الا في حال وجوده فلا يجوز
 ان يتركه في حال قد وجد فيها ، ولايجوز ايضا ان يتركه الله في تلك الحال
 لانه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن
 موجودا) (٢) .

من الامثلة التي يضربها الاشاعرة في قولهم بالكسب ماينقله البغدادي
 (ضرب بعض اصحابنا للكسب مثلا في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله
 رجل ويقدر اخر على حمله منفردا به ، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان
 حصول الحمل بقواهما ولاخروج اضعفهما بذلك عن كونه حاملا ، كذلك العبد
 لايقدر على الانفراد بقطعه ولو اراد الله الانفراد باحداث ما هو كسب للعبد قدر
 عليه ووجد مقدوره فوجده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولايخرج مع ذلك
 المكتسب من كونه قاعلا) (٣) .

وهذا المثال واضح في ان الأشعرية ربما لم ينجحوا في
 الخروج من بين طرفي الافراط والتفريط في افعال العبد فهم هنا
 اقرب الى الجبر اذ لامعنى - مع انفراده تعالى بالفعل - لان يكون
 للعبد بعد ذلك قدرة موجودة وان هذا التوجيه بالكسب ليس اكثر
 من محاولة تصدت بالالفاظ وتغييرها ولم تقدم حلا معقولا فابقت
 الانسان في حالة الجبر ونزعت عنه المسؤولية الفردية ، مع العلم
 بان القول بان له حرية ومسؤولية عن افعاله لايعني خدشا في
 اصل التنزيه للباري تعالى بل العكس هو الصحيح لان في ذلك
 اثبات للعدل الالهي ، اذ يلزم عن مبدأ التكليف والثواب والعقاب

(١) ظ : المص ٩٤ .

(٢) التمهيد ٣٤٦ .

(٣) اصول الدين ١٣٤ .

كون الانسان فاعلا. وعموما فلا يسع البحث الخوض في تفاصيل النظرية وتساعد التطور في اركانها ، وما ادخل عليها من تحسينات مع ظهور كل قطب جديد من اقطاب الاشعرية^(١) وخصوصا الباقلائي والجويني فالباقلاني اثبت ان هناك تأثير للقدرة الحادثة ولكن بنسبة خاصة اذ يرى ان كون الفعل حاصل بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ، ويسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة^(٢) وجاء الجويني بخطوة اخرى مضافة في التطوير فرفض نفي القدرة والاستطاعة فقال انه لا بد من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ... فالفعل يستند وجوده الى القدرة والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب اخر حتى ينتهي الى سبب الاسباب^(٣) .

والمهم هنا هو استقراء طبيعة توجيه الايات القرآنية لاثبات الكسب وكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى في فهم الأشعرية للنص القرآني إذ استدلوا بمجموعة آيات على ذلك يستعرض البحث بعضها .

أ - قوله تعالى : { الله خلقكم وما تعملون } (الصافات/٩٦) .

ب - قوله تعالى : { جزاء بما كانوا يعملون } (السجدة/١٧) .

استدل الأشعري بهما على ان اكساب العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال انه (لما كان الجزاء واقعا على اعمالهم كان الخالق لاعمالهم وفي

(١) لمزيد من التفصيل راجع الباقلائي التمهيد ٣٤٥ ومابعدها ، البغدادي : اصول الدين : ١٢٣ ومابعدها الجويني : الارشاد ١٨٧ ومابعدها .

(٢) ط : الشهرستاني : المال والنحل ١ : ٩٧ ، د : محمد رمضان : الباقلائي ٦٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٩٨ - ٩٩ .

الآية الأولى يلاحظ ان الأشعري يقطع الآية من سياقها ويفردها بحكم على دلالتها ببعد بها عن السياق بل يحملها معنى بعيدا وهذا ما انتبه عليه بنفسه حين افترض ان مفترض قد يفترض فيقول^(١) : (افليس الله تعالى قال { اتعبدون ماتحتون } (الصافات/٩٥) وعن الاصنام التي نحتوها فما انكرتم ان يكون قوله { خلقكم وماتعملون } (الصافات/٩٦) اراد الاصنام التي عملوها) ويجب الأشعري (قيل له : خطأ ما ظننته لان الاصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله { اتعبدون ماتحتون } اليها وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله { خلقكم وماتعملون } اليها .. وليس يجوز ان يعملوا الخشب في الحقيقة فلم يجز ان يكون الله تعالى اراد بقوله { خلقكم وماتعملون } الرجوع اليها ووجب ان يرجع الى الاعمال كما رجع بقوله { جزاء بما كانوا يعملون } (الواقعة/٢٤) الى الاعمال))^(٢) .

ويقوم اساس الاستدلال على نظرية الكسب عند الأشعري على التفريق بين الخلق والاختراع والكسب (فالواحد منا إذا سمي فاعلا فاما يسمى فاعلا بمعنى انه مكتسب لا بمعنى انه خالق)^(٣) وهو يستفيد هذا التفريق وما استفاده منه من قوله تعالى { لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت } (سورة البقرة/٢٨٦) وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة الذي يؤيده الباقلائي ويستدل على صحته بالآية الأولى عند الأشعري وايات اخرى .

ففي قوله تعالى { والله خلقكم وماتعملون } (الصافات/٩٦) ينهج منهج الأشعري نفسه فيأخذ الآية على ظاهرها -اولا- مع اقتطاعها

(١) اللع ٦٩

(٢) اللع ٧٠

(٣) الانصاف ١٤٤

من سياقها الذي وردت فيه فيقول في معنى الآية (اخبر تعالى انه خالق لا غملانا على العموم كما اخبر انه خالق لصورنا وذواتنا على العموم وهذا من اوضح الادلة في الكتاب)^(١) .

ج - قوله تعالى { خالق كل شيء } (الانعام/ ١٠٢) ووجه الاستدلال بها عند البقلائي انه (معلوم ان افعالنا مخلوقة اجماعا ، وان اختلفنا في خالقها وهو تعالى قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق فدل على انه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى) فترى ان استدلاله هنا عظمي بحث استفاد من الايات ظاهرها وبني عليها الاستدلال المنطقي .

د - قوله تعالى : { الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون } (الروم/ ٤٠) .
ووجوه الاستدلال بالآية يفيد من سياقها كالآتي^(٢) :

١ - انه تعالى قال { الله الذي خلقكم } وهذا عام في ذواتنا وصفاتنا ، ثم اكد ذلك بقوله تعالى { ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم } يعني ثم خلق ارزاقكم ، وعند المخالف ان العبد يخلق افعاله ورزقه فهو خلاف ما اخبر الله تعالى به من كونه خالقنا ولارزاقنا .

٢ - انه تعالى قال { ثم يميتكم ثم يحييكم } فكما لا يقدر احد ان يخلق موته ولاحياته فكذلك لا يقدر ان يخلق فعله ورزقه من حركة ولاسكون ولاغير ذلك .

٣ - انه تعالى نزه نفسه عن قول القدرية والقائلين بنسبة خلق فعل العبد الى العبد بان قال : { سبحانه وتعالى عما يشركون } .

(١) المصدر نفسه ١٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ١٤٦ .

(الاعراف/١٩٠) ثم اكد ذلك بمواضع تالية فقال : { هل من خالق غير الله } (فاطر/٣) سبحانه وتعالى وقال : { افمن يخلق كمن لا يخلق } (النحل/١٧) .

وقد تصدى البقلاني لرد اعتراضات القائلين بخلق الانسان لفعله في استدلالهم بالآيات الكريمة إذ ان له فهماً اخر لتلك الآيات كالآتي ^(١) :

فاذا احتجوا بقوله تعالى { جزاء بما كانوا يعملون } (الواقعة/٢٤) على انه اثبت لنا العمل والعمل هو الفعل والفعل هو الخلق .

فجوابه : انه تعالى اراد هنا بالعمل : الكسب والعبد مكتسب يدل على ذلك انه قال في موضع اخر { جزاء بما كانوا يكسبون } (التوبة/٨٢) نحن لانمنع ان يسمى كسب العبد عملاً له ، انما نمنع ان يكون العبد خالقاً مخترعاً لفعله مخرجاً اياه من العدم الى الوجود .

وان احتجوا بقوله تعالى : { فتبارك الله احسن الخالقين } (السجدة/٧) .

وبقوله تعالى : { واذا تخلق من الطين } (المائدة/١١٠) .

فله اجوبة كثيرة منها : انه تعالى عنى باحسن الخالقين احسن المقدرين فعيسى (عليه السلام) يقدر الطين صورة والخلق يقدرון الصورة صورة لا انهم يخرجون الصورة من العدم الى الوجود . فقال تعالى : { احسن الخالقين } أي المقدرين .

ومنها ان الله تعالى هو الخالق لخالق سواء لكن لما ذكر معه غيره قال (احسن الخالقين) وان كان هو الخالق على الحقيقة بدون غيره .

ومنها : ان لفظة افعل في كلام العرب يراد بها اثبات الحكم لاحد المذكورين وسلبه الاخر من كل وجه . فكذلك قوله تعالى : { احسن الخالقين } اثبت الخلق له به بدون غيره .

ويأخذ د . احمد محمود صبحي على الأشعري استدلاله بالآيات التي سبقت الإشارة إليها ولم يستفد من الآيات التي يرد فيها لفظ الكسب صريحا ويرى ان الأشعري انما امتنع عن الاستدلال بها لانها تؤكد نسبة الفعل للإنسان ومن ثم مسؤوليته عنه ومحاسبته على ماكسب أو اكتسب أو فعل^(١) . ومن تلك الآيات قوله تعالى :

{ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم } (سورة البقرة/١٤١) .
{ اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب } (سورة البقرة/٢٠٢) .

{ ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه } (النساء/١١١) .
{ فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون } (الاعراف/٣٩) .
{ وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم } (الشورى/٣٠) .

التكليف بما لايطاق

يرى الأشاعرة جواز تكليفه تعالى عباده ما لايطيقون، ويرتبط هذا الجواز في المسألة بآرائه تعالى لأفعال العبد وحقيقة قدرة العبد فلما كانت ارادته تعالى واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث انها مخلوقة ، لا من حيث انها مكتسبة لهم فمن هذا قال الأشعري (اراد ((تعالى)) الجميع من خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما اراد وعلم اراد من العباد ما علم .. وتكليف ما لايطاق جائز على مذهبه لهذه العلة ولان الاستطاعة عند الأشعري عرض والعرض لايبقى زمانين . ففي حال التكليف لا يكون المكلف قط

(١) في علم الكلام ٢ : ٨٢ .

قادرًا لأن المكلف من يقدر على أحداث ما أمر به ^(١) . ولكنه يفرق بين وجهين من ذلك عندما لايجوز على من لأقدرة له على الفعل اصلا وليس على من لايمتطيعه لانه اختار ضده .

ويستدل الأشعرية على جواز التكليف بما لايطاق بأيات عديدة مثل :

١ - قوله تعالى للملائكة { أنبنوني باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين } (سورة البقرة/ ٣١) .

يستدل بها الأشعري ووجه الدلالة انه تعالى يعني اسماء الخلق وهم لايعلمون ذلك ولايقدرون عليه ^(٢) .

٢ - قوله تعالى : { يدعون الى السجود فلا يستطيعون } (القلم/ ٤٢) ووجه دلالتها عند الأشعري انه إذا جاز تكليفه إياهم في الآخرة ما لايطيقون جاز ذلك من الدنيا .

٣ - انه تعالى قد أمر بالعدل وقال { ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم } (النساء/ ١٢٩) .

٤ - قوله تعالى { ربنا ولا تعملنا ما لا طاقة لنا به } (سورة البقرة/ ٢٨٦) .

ويستدل الأشعري بانه لو لم يكن التكليف بما لايطاق جائزا لما دعوا اليه الا يحملهم إياه ^(٣) .

وفهم الباقلاني من الآية دلالتها على جوازه لانه لو كان تكليف ما لايطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى لكانوا قد رغبوا اليه في الا يظلمهم ولايسفه عليهم ولايوجب من الاوامر ما يخرج به عن حد الحكمة والله اجل من ان يثني على قوم اجازوا ذلك عليه ^(٤) .

(١) ظ : الشهرستاني : المال والنحل ١ : ٩٦ (يتصرف) ينظر ايضا في علم الكلام ٢ :

٨٣ .

(٢) اللمع ١١٣ .

(٣) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٨٣ ، ٨٤ .

(٤) التمهيد ٢٩٤ .

الخاتمة

في ختام هذه المحاولة في كشف منهج فهم النص القرآني عند المتكلمين وبخاصة المذاهب الثلاثة الكبرى منهم وهم الامامية والمعتزلة والاشعرية يتوقف الباحث لتلمس اهم النتائج التي تمخض عنها البحث ، والخروج بما هو ضروري من التوصيات ، حيث تبلورت اهم النتائج المنقذة في الاتي :

١ - ان النص القرآني الكريم كان له الأثر الجلي في تأصيل البحث الكلامي عند المسلمين بما لا يقارن معه أي تأثير اخر لمؤثرات داخلية أو خارجية ، فقد جاء بمنظومة كاملة للعقيدة وأسس لمناهج الاستدلال عليها ، وقنن اصول فهم جزئياتها من خلال الاستضاءة بنصوصه .

٢ - ان هذا النص الكريم حمل بأفلق تعبيرية نقلت الفكر العربي الاسلامي نقلة واسعة من جمود الجاهلية وسطحية مفاهيمها ، وجاء بمفاهيم جديدة قننت عقيدة نقلت الانسان المسلم من سذاجة التصور لملاحع العقيدة الى منظور يصمد في وجه هجمات المنظومات الاخرى للاديان والملل كلها، ويحقق اهلية الخاتمية والعالمية للرسالة وهي اهم خصائصه .

٣ - ان البحث كشف عن اربع مرجعيات رئيسة تنلوت وتفاوتت في الحاكمية عند كل مذهب من المذاهب الكلامية الثلاثة وتتمثل هذه المرجعيات في : القرآن الكريم ، السنة الشريفة ، العقل والاجماع .

لكن الكتاب الكريم نفسه كان المرجعية الوحيدة ذات التأثير المهيمن والكامل والحضور الجلي في كل جزئية وكان العقل يتناول هنا ويتباعد قليلا هناك ، وكانت السنة رديفة الكتاب وشارحة مجملاته واصوله لاسيما عند الامامية والاشعرية ، وقدكان للمنة بمعناها عند الامامية وهي تشمل سنة المعصوم عموما وليس النبي (ﷺ) تحديدا اثرها الكبير ، بل ان الاثر الوارد عن الانمة (ع) الذي اكتسب اهلية تمثيل المنظور

القراني والنبوي عندهم كان الحاكم الاكبر بعد القرآن . في الوقت الذي نكاد نجد تأثير السنة يتلاشى عند المعتزلة .

٤ - ان العقل تفاوتت حكميته ، فكانت في ذروتها عند المعتزلة ، ووضعت لها الضوابط والمعايير للتفعيل عند الامامية والاشاعرة .

٥ - انقسمت المذاهب الكلامية امام خصوصيات النص في اجتواء المحكمات والمتشابهات ، وفي خطابه الذي يستحضر الافهام المختلفة ، ويستدعي مرجعية اللغة ولاسيما عند حديثه في الصفات الخبرية على ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الوقوف عند الظاهر بلا تكييف ، والتفويض مع ميل جزئي للتأويل ، والتأويل على نطاق واسع عند حدوث تعارض ظاهري بين دلالات النصوص أو مع أدلة العقل .

٦ - ان الجميع ينطلق من كلية انه يستحيل ان يتعارض الشرع والعقل ، وان أي تعارض ان حدث فهو لفظي وقي يزول بالتأويل ، أو انه راجع الى خلل في الفهم عند المتصدي للكشف عن دلالات النص ، مع اتفاق الجميع على ان العقل اصل ابتداء في تأكيد الشرع والاستدلال عليه .

٧ - لم يستطع أي مذهب من المذاهب الكلامية التي درست في البحث ان يفلت من ضرورة التأويل فهو ضرورة لا بد منها والا وقع المتصدي للكشف عن دلالات النص في تقاطعات كثيرة اهمها الوقوع في وهم التعارض بين العقل والشرع .

٨ - ان منهج التفويض كانت له مرحلة تاريخية مؤقتة في المذهب الاشعري تحددت في البدايات عند مؤسسه الامام الاشعري ، وقلت ببعض ظلالها على طبروحات الباقلاني والجويني والرازي في المدة لمتأخرة من حياتهما .

٩ - ان الموقف من المحكم والمتشابه ، وامكان علم تأويله ومن ثم تحديد ابعاد مساحة البحث في النص الكريم قد تمخض عن اتجاهين رئيسيين :

اتجاه يفسر آية المتشابه قوله تعالى { وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } آل عمران / ٧ بعطف الراسخين على الله تعالى في امكان علمه ، وهؤلاء هم الامامية والمعتزلة والاتجاه الآخر هم الاشعرية الذين فسروا الآية بأن الواو للاستئناف فلا يعلمه الا الله تعالى ، ولكنهم لجأوا مع ذلك الى التأويل تخلصا من مخبة الوقوع في التشبيه والتجسيم ، ولكنه التأويل المنضبط الاصولي المحكوم بضوابط وحدود .

١٠ - لقد كانت لكل مذهب من المذاهب المبحوث عنها جذوره واسلافه الذين القوا بظلال تأثيرهم على صياغاته لمنهجه في فهم النص ، ومنهجه عموما ، لاسيما الامامية في مرجعية الانتماء (بلفظ العلم) ، والاشعرية في تأثير مواقف السلف واهل الحديث وخف هذا التأثير عند المعتزلة وان حاولوا ان يجدوا لانفسهم جذورا تمتد الى بعض الصحابة وخصوصا الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) .

ولابد في الختام من الاشارة الى جملة توصيات يرى الباحث اهميتها في بلورة منهج اسلامي متوحد منضبط باصول الخطاب المركزي القرآني في فهم نصوص هذا الخطاب ، واستمداد اضاءاته في صياغة منظور للعقيدة ومن اهم هذه التوصيات :-

١ - على الباحثين في المناهج الكلامية الاسلامية ان يستضيفوا بهدي القرآن في دعوته الى الاعتصام بحبل الله جميعا بالتوحد والتكامل وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة بين المذاهب المتعددة ، وبلورة عوامل التوحد ، وإقصاء كل ما من شأنه ان يفرق الكلمة ويشقت الجمع مما بثته اياد خفية حاولت طمس الوحدة .

٢ - على الباحثين ان يكونوا امناء في تحديد الاصول والحدود الفاصلة بين التعميم والتخصيص ، فلا يمكن ان تنسب اراء لفرقة محدودة في ضمن مذهب منقسم على عشرات الفرق المشابهة الى ذلك المذهب باجمعه ، ومن

ثم يحمل المذهب طروحات واره متناقضة يعلن تتصله عنها وبراءته منها .
كما يجب البحث بموضوعية عن اصول العقيدة لكل مذهب في اطار
مرجعياته وفي اطار نتاجه الفكري الخاص وليس نقلا عن باحثين ومؤرخين
ربما كان لهم مواقف معادية اثرت في تشويه ارائه ، أو لاسباب سياسية أو
أيديولوجية.

٣ - ان بنا حاجة الى منهج جديد يستخلص القواسم المشتركة بين
المذاهب المعتبرة الموجودة على الساحة الفكرية ، ويستدعي مايسد باقي
الثغرات في ادائها والتي نتجت عن انشغالها بالصراع فيما بينها باثبات
صحة طرحها ورد هجمات المقابل وافساد ارائه وابطالها .

٤ - ان ثورة العقل التي شكلت انطلاقة تاريخية في الواقع العربي
الاسلامي بنزول القران الكريم في تغيير شامل للواقع الإنساني عموما ، ثم
اضاء بعض وميضها في حدود القرنين الثالث والرابع ، تستدعي محاولة
لتقصي اسباب التراجع في العقل العربي ، فالنص بلق ومنظوره مستمر
ومتجدد والخمود والخمول والعجز اصاب العقل المتصدي والمتعامل مع
النص، فلنستنصء بهدي النص من جديد ولنعيد للعقل العربي هيئته ،
ولنحسب ما الذي خسره الفكر العربي الاسلامي بتجميد حركة
العقل وتراجع.

وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

الباحث

المصادر والمراجع

* اشرف ما نبتدي به : القرآن الكريم

أولاً : المطبوعات

ابن لبي الحديد ، عز الدين ابو جلمد عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت ٦٥٦هـ)

* شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م .

ابن تيمية ، تقي الدين عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)

* درء تعارض العقل والنقل ، دار الكتب العلمية ١٩٧١م .

ابن جني ، ابو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)

* للخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ١٣٧٤هـ ، ١٩٥٥م .

ابن حزم ، علي بن احمد (ت ٤٥٦هـ)

* الفصل في الملل والاهواء والنحل (بهامش الملل والنحل للشهرستاني) ، ط بيروت ١٩٧٥م .

ابن حنبل ، الامام احمد (ت ٢٤١هـ)

* مسند احمد ، تحقيق : احمد محمود شاكر ، دار المعارف مصر ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م .

ابن خزيمة ، محمد بن اسحاق (ت ٣١١هـ)

* التوحيد واثبات صفات الرب ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٥٤هـ .

ابن خلدون ، ولي الدين عبد الرحمن (ت ٨٠٨هـ)

* المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر (د.ت)

ابن خلكان ، شمس الدين بن احمد (ت ٦٨١هـ)

* وفيات الاعيان واخبار الزمان ، تحقيق محمد مخيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط ١٩٤٨م .

ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)

* الطبقات الكبرى ، دار صادر ، دار بيروت ، بيروت ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م .

- ابن رشد ، ابو الوليد محمد بن احمد (٥٩٥ هـ)
 * فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط ٣ ١٩٨٦ م .
 ابن شهر آشوب ، محمد بن علي (ت ٥٨٨ هـ)
 * مناقب آل ابي طالب ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م .
 ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد المالكي (ت ٤٦٣ هـ)
 * جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٣٦٨ هـ ١٩٦٨ م .
 ابن عربي ، محيي الدين (ت ٦٣٨ هـ)
 * رد المتشابه للمحكم ، مطبعة الصديق الخيرية ، القاهرة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م .
 ابن عساكر ، علي بن الحسين بن هبة الله الدمشقي (ت ٥٧١ هـ)
 * تبیین كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري نشره القدسي ، مطبعة التوفيق دمشق ١٣٤٧ هـ
 ابن قيم الجوزية ، ابو عبد الله محمد بن ابي ايوب (ت ٧٥١ هـ)
 * الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة ، اختصار محمد بن الموصلي ، مطبعة الامام ، القاهرة ١٣٨٠ هـ .
 ابن المرتضى ، احمد بن يحيى (ت ٤٨٠ هـ)
 * المنية والامل ، بيروت ط ١ ١٩٦١ م .
 ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت ٧١١ هـ)
 * لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م .
 ابن النديم ، محمد بن اسحاق (ت ٣٨٥ هـ)
 * الفهرست ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة .
 ابو زيد ، نصر حامد
 * الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير ، بيروت ط ١ ١٩٨٢ م .
 احمد امين
 * ظهر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٩ م .

احمد محمود صبحي

* في علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط ٥ ، ١٤٠٥ هـ . ١٩٨٥ م .

* نظرية الامامة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ .

الازهري ، ابو منصور محمد بن احمد (ت ٣٧٠ هـ)

* تهذيب اللغة ، تحقيق عبد العظيم محمود / الدار المصرية ١٣٨٤ هـ .

الاسفراييني ، ابو المظفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ)

* التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية ، مكتبة الخانجي ، مصر .

الاشعري ، ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٣٣٠ هـ) .

* الابانة عن اصول الديانة ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .

* استحسان الخوض في علم الكلام ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .

* اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، تقديم د. حمودة غرابية مطبعة مصر ١٩٥٥ م .

* مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، مطبعة النهضة المصرية ط ١ ١٩٥٥ م .

الاشعري ، سعد بن عبد الله (ت ٣٠١ هـ)

* المقالات والفرق ، طبع طهران ١٩٦٣ م .

الأمدي ، ابو الحسن علي (ت ٦٣١ هـ)

* الإحكام في اصول الأحكام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧ م .

الايحي ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد (ت ٦٥٦ هـ)

* المواقف ، دار الكتب ، بيروت (د . ت) .

البقلائي ، القاضي ابو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)

* الانصاف فيما يجب الاعتقاد به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري مؤسسة الخانجي مصر ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م .

* التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة ، تحقيق محمد عبد الهادي ، ابي ريدة ومحمود محمد الخضير مصر ١٩٤٧ م .

- * التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي بيروت .
- البخاري ، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ)
- * صحيح البخاري ، المطبعة الكبرى الاميرية ، بيولاقي ، مصر ١٣١٤هـ
- بدوي ، د. عبد الرحمن
- * مذاهب الاسلاميين ، دار الملايين ، بيروت ١٩٧١م .
- * مناهج البحث العلمي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٧م .
- البيرقي ، ابو جعفر محمد بن خالد
- * المحاسن ، دار الكتب الاسلامية ، طهران .
- البغدادي ، عبد القاهر (ت ٤٢٩هـ)
- * اصول الدين الاسلامي ، مطبعة الدولة ، استنبول ط١ ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م .
- * الفرق بين الفرق ، تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجيل ، بيروت ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م .
- البلاغي ، محمد جواد
- * الاء الرحمن في تفسير القران ، مطبعة العرفان ، صيدا ، لبنان ١٩٣٣م .
- البهائلي ، احمد كاظم
- * محاضرات في العقيدة الاسلامية ، الجزء الثاني : الصفات الالهية ، شركة حيسام ، بغداد ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م .
- البهي ، محمد
- * الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ .
- الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)
- * صحيح الترمذي ، يشرح لبي بكر بن العربي ، مطبعة الصلوي ، لقاهرة ١٣٥٣هـ
- جار الله ، زهدي
- * المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، باقا ١٩٤٧م .

- الجرجاني ، عبد القاهر
 * اسرار البلاغة ، تحقيق هـ ريتير مكتبة المثنى ، بغداد ط ٢ ١٣٩٩ هـ
 ١٩٧٩ م .
- * دلائل الاعجاز ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٨٩ هـ ١٩٧٨ م .
- الجرجاني ، الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ) .
 * شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣١٥ هـ ١٩٠٧ م .
- جلال محمد موسى
 * نشأة الاشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٢ م .
- الجوهري ، اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ ٣٩٨ هـ)
 * تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق احمد عبد الغفور عطا ، دار
 الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦ م .
- الجويني ، امام الحرمين ابو المعالي (ت ٤٧٨ هـ)
 * الارشاد الى قواطع الاثلة في اصول الدين ، تحقيق محمد يوسف
 موسى ، علي عبد المنعم ، نشر مكتبة الخانجي مصر .
- * الشامل في اصول الدين ، تحقيق علي سلمي النشار ، منشأة المعارف
 بالاسكندرية ١٩٦٩ م .
- * لمع الاثلة في عقائد اهل السنة والجماعة ، المؤسسة المصرية
 للعلماء للتأليف والنشر ط ١ ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م .
- الحارث المتحاشني (ت ٢٤٣ هـ)
 * العقل وفهم القران ، تحقيق حسن القوتلي دار الفكر ، بيروت ، ط ١ ،
 ١٩٧١ م .
- الحاكم النيسابوري ، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥ هـ)
 * المستدرک على الصحيحين ، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة
 الرياض .
- الحر العاملي ، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ) .
 * وسائل الشيعة الى نيل مسائل الشريعة ، دار احياء التراث العربي ،
 بيروت ط ٤ ١٣٩١ هـ .
- حسني زينة
 * العقل عند المعتزلة ، دار الافلق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ م .
- الحويزي ، عبد علي جمعة (ت ١١١٢ هـ)
 * تفسير نور الثقلين ، مطبعة الحكمة ، طهران ١٣٧٤ هـ .

الخليلي ، محمد
* امالي الامام الصادق ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف
١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م .

الخطابي ، عبد الكريم
* الله ذاتا وموضوعا ، دار المعرفة ، بيروت ط ٢ ١٣٩٥ هـ ١٩٧٤ م .

الخوني ، السيد ابو القاسم الموسوي (ت ١٤١٣ هـ)
* البيان في تفسير القرآن ، المطبعة العلمية ، قم ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م .
الخطاط المعتزلي ، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد (ت ٣٠٠ هـ)
* الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد تحقيق د. نبيرج دار
الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م .

دي بور
* تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر مصر ط ٤ ١٣٥٧ هـ ١٩٧٧ م .
الذهبي ، محمد حسين
* التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط ١ / ١٣٨١ هـ
١٩٦١ م .

الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)
* الاربعين في اصول الدين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف
العثمانية حيدر آباد الركن ط ١ ١٣٠٣ هـ .
* اساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
مصر ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م .
* التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) طبع عبد الرحمن محمد القاهرة
١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م .
* محصل اراء المتقدمين والمتأخرين المطبعة الحسينية القاهرة
١٣٢٣ هـ .

الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦ هـ)
* مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ م .
الراغب الاصبهاني : ابو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)
* المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة
مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦١ م .

- الراوي ، د. عبد الستار
- * ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢م
- الرسى ، القاسم (ت ٢٤٦هـ)
- * اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق محمد عمارة دار الهلال مصر ١٩٧١م .
- الشريف الرضى ، ابو الحسن محمد بن الحسن (ت ٤٠٦هـ)
- * حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، بيروت ١٣٥٣هـ .
- رمضان ، محمد
- * البياقاني واراؤه الكلامية ، مطبعة الامة ، بغداد ١٩٨٦م .
- الزبيدي ، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥هـ)
- * تاج العروس ، الكويت ، ١٩٧٤م .
- الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)
- * البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد ابي الفضل ابراهيم دار احياء الكتب العربية القاهرة ط ١ ١٣٧٦هـ ١٩٥٧م .
- الزمخشري ، جار الله بن محمود بن عمر (ت ٥٢٨هـ)
- * الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقوال في وجوه التأويل دار الكتاب العربي ، بيروت .
- المبزواري ، السيد عبد الاعلى
- * مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .
- * مواهب الرحمن في تفسير القرآن ، مطبعة الاداب ، النجف الاشرف ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م .
- السيكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)
- * طبقات الشافعية الكبرى ، مطبعة الحسينية ، مصر ، ط ١ .
- السيوطي ، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)
- * الأتقان في علوم القرآن المكتبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣م .

* الدر المنثور في التفسير بالماثور ، المكتبة الإسلامية ، طهران ١٣٧٧هـ .

* صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، مكتبة الخاتجي مصر ط ١ (د . ت) .

الشافعي ، الامام محمد بن ادريس (ت ٢٠٤هـ)

* الرسالة ، تحقيق محمد شاكر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٥٨هـ ١٩٤٠م .

شبر ، السيد عبد الله

* تفسير شبر ، دار الكتب العلمية بغداد .

الشهرستاني ابو الفتح عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)

* المال والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م .

* نهاية الاقدام في علم الكلام مطبعة المثنى ، بغداد .

شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي

* نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف

بين الماتريدية والاشعرية في العقائد . المطبعة الادبية ، مصر ط ١

١٣١٧هـ .

الصابوني ، ابو عثمان بن اسماعيل

* عقيدة السلف واصحاب الحديث ، المطبعة المنيرية ، القاهرة

١٩٧٠م .

الصالح ، صبحي

* مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، ط ١٠ ، ١٩٧٧م .

* نهج البلاغة (تصنيف) ، بيروت ط ١ ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م .

الصدر ، حسن

* الشيعة وفنون الاسلام ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٣٣١هـ .

الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه (ت ٣٨١هـ)

- * إكمال الدين طبع حجر ، صرمان ، (د . ت) .
- * التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت (د . ت)
- * عيون اخبار الرضا المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٣٩٠ هـ . ١٩٧٠ م .
- الصراف ، ابو جعفر محمد بن الحسن الفروخ
- * بصائر الدرجات ، طبع طهران .
- الصغير ، د . محمد حسين
- * اصول البيان العربي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦ م
- * مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٩٤ م .
- طاش كيري زادة ، احمد بن مصطفى (ت ٩٦٢ هـ)
- * مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد الركن
- الطباطباتي ، محمد حسين
- * الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ط ٣
- ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٣ م .
- الطبرسي ، ابو الفضل علي بن الحسن (ت ٥٤٨ هـ)
- * مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار احياء التراث العربي ،
- بيروت ١٣٧٩ هـ .
- الطبرسي ، ابو منصور احمد بن علي بن ابي طالب (توفي بحدود
- ٦٢٠ هـ)
- * الاحتجاج ، مؤسسة النعمان ، بيروت ١٣٨٥ هـ
- الطبري ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)
- * تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم دار
- المعارف ، مصر ، ط ٢

* جامع البيان عن تاويل أي القرآن ، المطبعة الميمنية ، مصر
١٣٢١هـ .

الطوسي ، ابو جعفر محمد الحسن (ت ٤٦٠ هـ)

* الاقتصاد فيما يتعلق بالاقتصاد مطبعة الاداب ، النجف
الاشرف ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

* الامالي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .

* التبيان في تفسير القرآن ، تحقيق احمد حبيب قصير العاملي ،
مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤ م .

* تلخيص الشافي تعليق السيد حسين بحر العلوم ، مطبعة الاداب
النجف الاشرف ط ٢ ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م .

* عدة الاصول ، طبع حجر ، طهران ١٣١٧ هـ .

عبد الله قياض

* تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، بيروت ، لبنان .

عبد الباسط ، بدر المتولي

* اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والامامية ، مطبعة دار
المعرفة بغداد ط ١ ١٩٥١ م .

عبد الحليم محمود

* الاسلام والعقل ، دار الكتب الحديثة ، بيروت ١٩٧٣ م .

عبد الحميد ، د. عرفان

* دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية دار التربية بغداد ١٩٧٧ م .

عبد الحميد ، د . محسن

* تطور تفسير القرآن ، بيت الحكمة ، بغداد ١٩٨٩ هـ .

العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)

* استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ، مطبعة
الحوادث ، بغداد ١٩٧٨ م .

* الالفين في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف
٢ ط ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م .

* انوار الملوكوت في شرح الياقوت طبع حجر طهران ١٣٨٣ هـ .

* الرسالة السعدية ، مطبعة الغري ، النجف الاشرف ١٣٩٥ هـ
١٩٧٥ م .

* كشف الحق ونهج الصديق ، مطبعة النجاح ، بغداد

* كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مؤسسة الاعلمي ، بيروت
١ ط ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

* منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، تحقيق محمد رشاد سالم (مطبوع
مع منهاج السنة النبوية لابن تيمية) المطبعة الكبرى الاميرية بولاق ،
مصر ١٣٢١ هـ .

العياشي ، ابو النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي ت ٣٢٠ هـ .

* تفسير العياشي ، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة
العلمية الاسلامية ، طهران (د.ت) .

الغرابي ، علي مصطفى

* تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مطبعة
محمد علي صبيح واولاده مصر ط ٢ ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م .

الغزالي (ابو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)

* الاربعين في اصول الدين ، المطبعة العربية ، مصر ط ٢ ،
١٣٤٤ هـ .

- * الاقتصاد في الاعتقاد دار الكتب العلمية بيروت ط ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م .
- * الجامع العوام عن علم الكلام نشر محمد عطية الكلبى مصر ١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ م .
- * قانون التأويل ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩ هـ .
- * القسطاس المستقيم ، مطبعة الترقى ، مصر ١٣١٨ هـ ١٩٠٠ م .
- * قواعد العقائد ، عالم الكتب بيروت ط ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .
- * المستصفى في علم الاصول مطبعة المثنى بغداد عن الطبعة الاميرية مصر ١٣٢٤ هـ .
- الفيروز آبادي (ابو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ)
- * القاموس المحيط ، تحقيق د. حسين نصار ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، مصر ١٣٧١ هـ ١٩٥٣ م .
- الفيض الكاشاني ، محمد بن المرتضى (ت ١٠٩١ هـ)
- * الصافي في تفسير القرآن المطبعة الاسلامية طهران ١٣٧٤ هـ .
- القاسمي ، محمد بن جمال الدين (ت ١٣٢٣ هـ)
- * تفسير القاسمي (محاسن التأويل) ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٩٦ هـ ١٩٧٧ م .
- القاضي عبد الجبار بن احمد الاسد آبادي (ت ٤١٥ هـ)
- * تنزيه القرآن عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت (د.ت) .
- * شرح الاصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١ ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م .
- * فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية ، تونس ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٤ م .
- * مثالبه القرآن ، تحقيق عنان محمد زرزور ، دار التراث مصر ط ١ ١٩٦٩ م .

✽ المحيط بالتكليف ، دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .
 ✽ المختصر في اصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)
 تحقيق محمد عماره دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .
 ✽ المغني في ابواب التوحيد والعدل ، وزارة الثقافة والارشاد
 القومي ، مصر باشراف د. طه حسين و ابراهيم مذكور ١٩٦٠ -
 ١٩٦٥ .

✽ ج ٤ تحقيق محمد مصطفى حلمي ، حلمي ابو الوفا ١٩٦٥م
 ✽ ج ٥ تحقيق محمود محمد الخضير ١٩٦٥م .
 ✽ ج ٦ تحقيق احمد فؤاد الاهواني ١٩٦٢م .
 ✽ ج ٧ تحقيق ابراهيم الايباري ١٩٦١م .
 ✽ ج ١١ تحقيق محمد علي النجار ، عبد الحليم النجار ١٩٦٥م .
 ✽ ج ١٣ تحقيق ابو العلا عفيفي ١٩٦٢م .
 ✽ ج ١٥ تحقيق محمود محمد الخضير ١٩٦٥م .
 ✽ ج ١٦ تحقيق امين الخولي ١٩٦٠م .
 ✽ ج ٢٠ تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دينا .
 القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ت (٥٦٧هـ)
 ✽ الجامع لاحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ط ٢
 ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م .

القمي ، ابو الحسن علي بن ابراهيم (ت بعد ٣٠٧هـ)
 ✽ تفسير القمي تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري ، مطبعة
 النجف ، النجف الاشرف ١٣٨٦هـ .
 القندوزي ، سليمان بن ابراهيم (ت ١٢٩٤هـ)
 ✽ ينابيع المودة ، المكتبة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ -
 ١٩٦٥م .

القوشجي ، علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٨٩هـ)

- * شرح تجريد الكلام ، طبع حجر ايران ١٣٠١هـ
- كاشف الغطاء ، محمد حسين
- * أصل الشيعة واصولها المطبعة العربية ، القاهرة ١٣٧٧هـ
- كاشف الغطاء ، هادي
- * الهادي فيما يحتاجه للتفسير من المباني مطبعة الاداب ، النجف الاشرف .
- الكراجكي ، ابو الفتح محمد بن علي بن عثمان (ت ٤٤٩هـ)
- * كنز الفوائد طبع حجر ، ايران ١٣٢٢ هـ .
- الكليني ، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (ت ٣٢٩هـ)
- * الكافي (الاصول) دار الكتب الاسلامية طهران ١٣٨٣ هـ
- المجلسي ، محمد باقر (ت ١١١١هـ)
- * البحار ، (الأجزاء ٩٢، ٩٠، ٨٩، ٣٩، ١١، ٢، ١٠) المكتبة الاسلامية ، طهران ١٣٨٧هـ .
- المحسني ، محمد آصف
- * صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م .
- الشريف المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ)
- * الاصول الاعتقادية (ضمن نفائس المخطوطات) تحقيق محمد حسن آياسين دار المعارف بغداد ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م .
- * الامالي (درر الفوائد و غرر القلائد) ، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م .
- * انقاذ البشر من القضاء والقدر (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ، تحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١م .
- * تنزيه الانبياء ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .

- * جمل العلم والعمل ، تحقيق رشيد الصفار ، مطبعة
النعمان ، النجف الاشرف ط ١ ١٣٨٧ هـ .
- * الذريعة في اصول الشريعة ، طهران ١٣٧٤ هـ .
- * رسائل الشريف المرتضى ، تحقيق احمد الحسيني ، مطبعة
الاداب ، النجف الاشرف ١٣٨٦ هـ .
- * الشافي في الامامة ، طبع حجر ، ايران ١٣٠١ هـ .
- * الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، المطبعة الحيدرية ، النجف
الاشرف .
- * مجموعة في فنون علم الكلام (في ضمن نفائس المخطوطات
المجموعة الخامسة) ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة
المعارف ، بغداد ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ .
- * المحكم والمتشابه ، طبع حجر ايران ١٣١٢ هـ .
- * الايات الناسخة والمنسوخة ، تحقيق علي جهاد الحسيني بيروت ،
لبنان .
- المسعودي ، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦ هـ) .
- * مروج الذهب ومعلان الجوهر ، تحقيق محمد محيي الدين عبد
الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ط ٤ ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م .
- مسلم بن حجاج النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)
- صحيح مسلم ، دار الكتب ، بيروت ، ١٩٧٧ م
- المشكيني ، علي
- * مصطلحات الاصول المطبعة العلمية قم ، ايران (د.ت) .
- المظفر ، محمد رضا
- * عقائد الامامية ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ١٩٩٧ م .
- مغنية ، محمد جواد

- * فلسفات اسلامية ، دار التعارف ، بيروت ط ١ ١٩٧٦ م .
- الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ت (٤١٣هـ)
- * الاختصاص ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٩٠هـ .
- ١٩٧١ م .
- * الارشاد ، المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ط ٢ ، ١٣٩٢هـ .
- ١٩٧٢ م .
- * الافصح في لملة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف
- ١٣٨٦ هـ .
- * اوائل المقالات المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٩٧٠ م .
- * تذكرة الاصول مطبوع مع كنز القوائد للكراجكي طبع حجر ايران
- ١٣٢٢ هـ .
- * تصحيح الاعتقاد مطبوع مع اوائل المقالات .
- * رسائل الشيخ المفيد مكتبة دار الكتب لتجارية النجف الاشرف ط ١
- (د ت) .
- * للنكت الاعتقادية المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٢ هـ .
- المقريزي ، تقي الدين احمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ)
- * الخطط المقريزية مطبعة النيل ، مصر ١٣٢٤ هـ
- النشر ، علي سامي .
- * المنطق الصوري ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٥٠ م .
- * نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ط ٢ ،
- ١٩٦٢ م .
- النوبختي ، ابو محمد الحسن بن موسى توفي حوالي ٣١٠ هـ
- * فرق الشيعة ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ط ٤ ، ١٣٨٩ هـ
- ١٩٦٩ م .
- النعمة ، عبد الله

- * فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم دار مكتبة الحياة ، بيروت .
- * النيسابوري ، ابو رشيد سعيد بن محمد
- * ديوان الاصول : تحقيق محمد عبد الهادي ابي ريذة ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٠٦٨ م .
- * الهاشمي ، احمد
- * جواهر البلاغة ط٢ بيروت (د.ت.) .
- * وليد قصاب
- * التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس دار الثقافة ، الدوحة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- * ياسين خليل (النكتور)
- * منطق البحث العلمي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بغداد ، ط١ ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .
- * يحيى بن الحسين ، الامام
- * رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني) ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١ م .

ثانياً : المخطوطات

- * الشريف المرتضى ، ابو القاسم علي بن الحسين (ت ٤٣٦ هـ)
- * اجوبة مسائل اهل البري مركز صدام للمخطوطات تحت رقم ٩/٣٧٠٢٣ .
- * الناسخ والمنسوخ مكتبة الامام امير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، النجف الاشرف ، تحت رقم ١٣٨ .
- * العلامة الحلي (الحسن بن يوسف بن المطهر) (ت ٧٢٦ هـ)
- * تسليك النفس الى حضيرة القدس / مكتبة الحكيم / النجف الاشرف ضمن مجموعة مخطوطات تحت رقم ٩٢٩ .
- * مناهج اليقين في اصول الدين مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٣/٤/١ .
- * نهج الممداد في شرح واجب الاعتقاد / مكتبة مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، النجف الاشرف تحت رقم ٧١٧ .

* نهج المسترشدين في أصول الدين / مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ٢٠٢٤ .

* نهاية الوصول الى علم الأصول / مكتبة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٤٨٩ / ٥ (أصول) .

ثالثاً : الدوريات

* د. محمد حسين الصغير (مدرسة الكوفة في تفسير القرآن العظيم) ، بحث منشور في مجلة المورد العدد ٣ لسنة ١٩٨٨ (عدد خاص بالدراسات القرآنية) .

* د. محسن عبد الحميد (التأويل وضوابطه) ، بحث منشور في مجلة الرسالة الاسلامية العددان ٨٢، ٨٣ لسنة ١٩٧٥ .

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١١
تمهيد : المنهج في اللغة والاصطلاح	١٩
اولاً : المنهج في اللغة	٢١
ثانياً : المنهج في الاصطلاح	٢١
الباب الأول : منهج الامامية في فهم النص القرآني	٢٥
مدخل : الامامية البدايات والنشأة	٢٧
الفصل الأول : تأسيس الأئمة لأصول منهج فهم النص القرآني	٢٣
توطئة	٢٣
المبحث الأول : الممسك المنهجي	٣٤
المطلب الأول : أهلية التأسيس	٣٤
المطلب الثاني : جهود الأئمة في خدمة القرآن والمقيدة	٣٩
المبحث الثاني : ضوابط التعامل مع النص القرآني في رأي الأئمة	٥٠
الأول : تعيين حدود النظر	٥٢
الثاني : مرجعية النص ومركزيته وحاكميته	٥٤
الثالث : مرجعية النص لنفسه	٥٧
الرابع : الموقف من المحكم والمتشابه	٥٩
الخامس : ادراك خصوصية تضمن النص للظاهر والباطن	٦٦
السادس : استبعاد للتفسير بالرأي واليهوى	٧٦
السابع : تجرد النص عن قيود الزمان والمكان	٨٣
المبحث الثالث : نماذج تطبيقية لمنهج الأئمة في فهم النص القرآني	٨٣
للملاحظ الأول : أنواع التفسير عند الأئمة	٨٣
١ - منهج تفسير القرآن بالقرآن	٨٣
أ - تفسير الآية بالآية	٨٤
ب - التفسير بالسباق	٨٧

٩٠	٢ - منهج التفسير بالجري
٩٥	الملاحظ الثاني : تأصيل الأئمة لأصول العقيدة انطلاقاً من النص
٩٥	أولاً : منهج التعرف
٩٩	ثانياً : منهج الاثبات والبرهنة
١٠١	ثالثاً : منهج للتوصيل
١٠٣	الفصل الثاني : موقف متكلمي الامامية من التعامل مع ظاهر النص ومتشابهه
١٠٣	تمهيد
١٠٦	المبحث الاول : ظاهر القرآن عند متكلمي الامامية
١٠٦	المطلب الاول : للظاهر لغة واصطلاحاً
١٠٩	المطلب الثاني : ظاهر القرآن ويلطنه عند الامامية
١١٣	المطلب الثالث : أسس للتعامل مع ظواهر القرآن
١١٥	١ - الاثبات مع التكييف
١١٥	٢ - الاثبات بلا تكييف أو تشبيه
١١٦	٣ - التفويض
١١٧	٤ - التأويل
١١٨	منهج متكلمي الامامية في التعامل مع الظاهر
١١٩	أسس للتعامل مع الظاهر القرآني
١٢٠	للقسم الاول : أسس تحديد المرجحيات
١٢١	أ- المرجحية المركزية للقرآن للكريم نفسه
١٢١	ب- للنص الوارد عن المعصوم
١٢٨	ج - اللغة
١٢٩	د - العقل

١٣٢	٣- دور المصباح
١٣٥	القسم الثاني : الاسس المنهجية في التعامل مع ظواهر النص
١٤٧	المبحث الثاني : الموقف من قضية المحكم والمتشابه
١٤٧	المطلب الأول : الاحكام والتشابه في النص القرآني
١٥٠	المطلب الثاني : علم تأويل المتشابه
١٦٠	المطلب الثالث : حكمة وجود المتشابه في القرآن
١٦٣	الفصل الثالث : اسس التأويل وتطبيقات المنهج
١٦٣	المبحث الأول : حقيقة التأويل
١٦٣	ولاً : التأويل لغة
١٦٤	ثانياً : التأويل اصطلاحاً
١٦٥	ثالثاً : التأويل في الاستعمال القرآني
١٧٢	المبحث الثاني : أسس التأويل عند متكلمي الإمامية
١٨٧	المبحث الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الإمامية للنص القرآني
١٨٨	التوحيد
١٨٨	١- وجوب النظر
١٨٩	٢- اثبات وجوده تعالى
١٩١	٣- الصفات الثبوتية
١٩٥	ثانياً : الصفات السلبية
٢٠٧	العدل
٢١٢	اللبوة
٢٢٢	الإمامة
٢٢٧	المعاد

الصفحة	الموضوع
٣٥٢ - ٢٢٩	الباب الثاني : منهج المعتزلة في فهم النص القرآني
٢٣١	مدخل : المعتزلة الجذور والنشأة
٢٣٥	الفصل الأول : العقل ودوره في فهم النص القرآني
٢٣٥	المبحث الأول : مفهوم العقل
٢٣٧	المبحث الثاني : النبوة والعقل
٢٤٣	المبحث الثالث : ترتيب المرجعيات
٢٤٨	الفصل الثاني : المنهج المعتزلي في فهم النص القرآني الاسمي والاصولي ..
٢٤٩	المبحث الأول : أسس فهم النص وضوابطه والمؤثرات فيها
٢٥٣	المبحث الثاني : الأصل القرآني وأثره في فهم النص القرآني عند المعتزلة ..
٢٥٤	المطلب الأول : أثر اللفاظ في فهم النص القرآني
٢٥٦	المطلب الثاني : فنون البلاغة وأثرها في فهم النص
٢٦٤	المبحث الثالث : المحكم والمتشابه وفهم النص
٢٦٥	أ - تحديد المفهومين
٢٧٠	ب - إمكان علم المتشابه
٢٧٥	ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي
٢٧٥	١- ضوابط التأويل
٢٧٧	٢- مزية المحكم على للمتشابه
٢٨١	٣- حكمة للمتشابه وفرواده
٢٨٤	٤- حججه في الاستدلال وكيفية
٢٨٧	الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني
٢٨٨	الأصل الأول : للتوحيد
٣١٩	الأصل الثاني : الحدل
٣٣٨	الأصل الثالث : الوعد والوعيد
٣٤٤	الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين
٣٤٦	الأصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣٤٩	الباب الثالث : منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

٣٥١	مدخل الأشعرية النشأة والجذور التاريخية والفكرية
٣٧٥	الفصل الأول : علاقة العقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة ..
٣٧٥	المبحث الأول : التحسين والتقييح
٣٧٨	المبحث الثاني : علاقة العقل بالشرع
٣٧٨	المطلب الأول : العلاقة بين العقل والشرع
٣٨٤	المطلب الثاني : توزيع الأدوار (اختصاص العقل والنقل)
٣٨٧	المطلب الثالث : السمات العامة للمنهج الأشعري
٣٩٢	المبحث الثالث : طرائق الاستدلال على العقيدة
٣٩٢	المطلب الأول : للتدليل العقلي
٤٠٠	المطلب الثاني : للدليل السمعي
٤٠٨	المطلب الثالث : الدليل اللغوي
٤٠٩	الفصل الثاني : موقف الأشعرية من المحكم والمتشابه
٤١٠	المبحث الأول : موقف الأشعرية من ظواهر القرآن
٤١٣	المبحث الثاني : المحكم والمتشابه
٤٢٢	المبحث الثالث : التأويل عند الأشعرية
٤٢٣	المطلب الأول : موقفهم من التأويل
٤٢٧	المطلب الثاني : أسس التأويل
٤٢٩	الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية للنص القرآني
٤٣٠	الالهيات
٤٦٣	أفعال الأئمان (نظرية الكسب)
٤٧٣	الخاتمة
٤٧٧	المصادر والمراجع



اصدارات بيت الحكمة

هذا الكتاب

القرآن الكريم جاء ليدعو الى التعدد الوحدوي في الافهام بما يخلق حالة التلاحم الفكري والتدبير الايجابي وصولا الى صياغة المشروع الفكري الاسلامي ، استضاءه بموضات الاشعاع التي تنعكس من كل نص من نصوصه ، ودعا الى فهم منضبط يستدعي تلك الاضاءات ، ويستحضر تلك المعايير ويستترشد بتلك الضوابط.

ان هذا البحث قد حاول ان يتلمس هذا التعدد الوحدوي في فهم النص القرآني ووجد في الساحة الفكرية الاسلامية الاتجاهات التي تمثلت هذه الاسس وعالجت طر وحلتها وآراءها في ضوء تلك المعايير وتصدت لعملية كشف دلالات النص كشفا للمنظور القرآني للعقيدة.

وهذا ما يستدعي استبعاد الافهام التي انحرفت كلها عن مسيرة النص وهدية ، وشكلت محاولة لحرف مسيرة الاتجاهات المنضبطة عن الوصول الى النتيجة الحتمية التي هي من لوازم كون القرآن واحدا وان دعوته الوحدة . تلك النتيجة هي توحيد الاتجاهات المتعددة في صياغة تكاملية تتضافر في كشف منظور ونسق عقائدي مبدؤه الاول التوحيد والتنزيه ومنتهاه تحصين عقيدة الانسان من عوامل الزيف والانحراف تحقيقا لاهلية تمثيل امة كانت خير امة اخرجت للناس.

■ بيت الحكمة / جمهورية العراق - بغداد

■ هاتف / ٤١٤٠٠١٥ / ص ب ٥٣٦٤٠

■ Email: baytal_hikma@yahoo.com
info@baytuhikmairaq.org

■ رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ١٤٢ لسنة ٢٠٠٩

■ الطباعة مطبعة الزمان

■ تصميم الغلاف / عمر عادل عباس

